PRATIQUES THÉORIQUES

COLLECTION DIRIGÉE PAR

ÉTIENNE BALIBAR ET DOMINIQUE LECOURT

Critique du travail

Le faire et l'agir

JEAN-MARIE VINCENT

Publié avec le concours du CNL



Presses Universitaires de France

Dédié à S. C.

ISBN 2 13 040096 5
ISSN 0753-6216

Dépôt légal — 1re édition 1987, juin

108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

SOMMAIRE

Avant-Propos

Les lignes que l'on va lire abordent des problèmes de notre temps en cherchant à les cerner au plus près. Pourtant elles ne veulent pas se situer dans les courants dominants à l'heure actuelle, si souvent marqués par la passion réactionnelle et réactionnaire face au passé récent, ou encore si marqués par la résignation désabusée devant les faits accomplis du présent et la marche folle des sociétés actuelles. Certes, la renonciation à la pensée critique se donne des couleurs attrayantes en redécouvrant à peu de frais l'individu et le sujet pour les substituer aux divinités déchues de l'Histoire et de la Société transparentes. Mais cette démarche qui se veut retour en arrière, reconnaissance d'erreurs commises pour retrouver le sûr terrain des droits de l'homme, est singulièrement insensible à la crise récurrente de l'individualité. Sans doute, l'époque n'est-elle plus si nettement dominée par le nihilisme de la volonté de puissance chère à Nietzsche, mais il ne faut pas gratter longtemps la surface pour s'apercevoir que l'individualisme solipsiste se succède à lui-même sous la forme de l'individu narcissique de l'ère du vide, cet individu qui renonce à tout investissement vital tant soit peu significatif pour lui-même et pour les autres [1]. On peut évidemment souligner ce qu'il y a de positif dans cette dé-mobilisation, dans cette disparition progressive de l'homme de la performance en guerre perma-

1. Cf. Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse,* Paris, 1981. Voir aussi Thomas Ziehe, *Pubertät und Narzissmus,* Frankfurt-Köln, 1975.

nente avec lui-même et avec autrui. Mais il faut bien voir en même temps que cet individu libéré des grandes abstractions est guidé le plus souvent par ce que Peter Sloterdijk appelle la raison cynique[2], c'est-à-dire par une conscience étroite de ses propres intérêts et par une pensée d'instrumentalisation des relations sociales. Autrement dit, le désarmement n'est que très relatif, et l'affrontement concurrentiel se perpétue sous de nouvelles formes en engendrant les mêmes effets d'atomisation et de séparation des individus. Ce que l'on nous présente sous le vocable apparemment aseptisé de « compétition » comme la solution à tous nos maux n'a pas grand-chose à voir avec l'émulation ou l'affirmation de différences dans la réciprocité ; c'est purement et simplement une situation de lutte généralisée régulée par des automatismes sociaux (notamment la valorisation du capital). La réhabilitation du marché, c'est-à-dire en réalité des échanges universalisés, sert à justifier la concurrence des capitaux de type oligopolistique et l'allocation des ressources en faveur des plus forts à l'échelle nationale comme à l'échelle internationale. On glisse ainsi d'une critique plus ou moins pertinente de l'étatique hypostasié et du collectif bureaucratisé à une apologie d'un libéralisme antédiluvien dans la plupart de ses formulations, mais tout à fait apte à jouer sur le discrédit des doctrines du mouvement ouvrier.

Aussi ne faut-il guère s'étonner si la redécouverte du sujet et de sa liberté s'accompagne d'une ignorance souvent superbe pour la situation qui est faite concrètement à nombre d'individus. On s'efforce de ne pas voir que les tentatives pour revenir à la « libre entreprise » (identifiée à tort à l'initiative individuelle) s'opèrent au détriment de ceux très nombreux qui sont relégués au bas de l'échelle sociale et qui voient bafoués de façon permanente les droits qu'on leur reconnaît sur le plan théorique. On cherche à oublier le fait que les interactions sociales au niveau économique et au niveau politique sont dominées par des mécanismes et des automatismes qui réduisent la plupart du temps les sujets supposés agir à l'impuissance et à la passivité, ou à l'agitation stérile face aux problèmes qui leur sont posés. Les pouvoirs qui se manifestent dans la société ne sont pas simplement capacité d'agir, pouvoir temporaire sur des hommes afin de mettre en œuvre des projets communs, ils ressortissent de dispositifs tout à fait spécifiques où le pouvoir de faire est unilatéralement orienté vers la production de valeurs et devient la présupposition de pouvoirs sur les hommes à la fois permanents et inégalement répartis. La logique des échanges sociaux comme des échanges politiques obéit ainsi à des impératifs qui leur sont extérieurs, plus précisément qui sont étrangers à tout ce que les échanges symboliques et matériels portent de novateur et d'imprévisible. Le pouvoir se présente essentiellement comme puissance, et il est inévitablement perçu comme une substance ou comme une force qui se fraie un chemin sans égards pour ce que pensent ou veulent les individus. Le politique en tant qu'ensemble de formes autonomisées servant à la production et à la circulation du pouvoir étouffe ou pour le moins bride la politique en tant qu'expression libre et en tant que délibération imaginative sur le social. Par là même, le politique remet sans cesse en question le droit le plus fondamental, c'est-à-dire le droit à la participation pleine et entière au jeu politique et à ses possibilités créatrices. Il est par conséquent fallacieux d'en rester à un discours sur la garantie des droits sans se préoccuper des conditions d'effectuation de ces derniers. Une certaine tradition marxiste a sans doute tort de mépriser les droits et les libertés formels, mais pour autant cela ne signifie pas que quelques marxistes n'aient pas eu raison de se préoccuper de leur réalisation et de leur efficacité dans les relations sociales (voir à ce sujet le grand ouvrage d'Ernst Bloch *Naturrecht und menschliche Würde*, Francfort, 1961).

2. Cf. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft,* Frankfurt, 1983, 2 t.

En fait, une problématique trop simplifiée des droits de l'homme ne permet pas de saisir à la racine les tendances à la barbarie propres à l'époque contemporaine, marquées quant au fond par un dérapage du politique allant jusqu'à la négation de toute politique. Derrière la surpolitisation nazie ou stalinienne, c'est en effet le refoulement systématique de la politique qui se produit et se reproduit. L'espace public se vide de toute délibération véritable, de toute confrontation ouverte pour se remplir de pseudo-discours idéocratiques, et surtout du politique comme injonction et administration. Sans doute y a-t-il, par-delà la façade totalitaire, une vie politique souterraine et des mouvements de révolte contenus, mais cette survie précaire de la politique est par trop limitée pour empêcher l'atrophie du social et sa soumission à des processus de domination. Le pouvoir politique s'affirme en définitive comme un médium qui transmet des exigences apparemment objectives, notamment celles de la reproduction de l'Etat et de l'économie (que l'on fasse référence à l'accumulation du capital ou à la planification administrative des prestations de travail à l'Est). Il peut se présenter, de cette façon, comme un pouvoir de gestion qui transpose au niveau de la conduite des hommes les techniques et les technologies de traitement

des ressources matérielles et des produits du travail. Les hommes dépossédés de la politique deviennent alors le matériel humain du pouvoir, la matière qu'il peut sacrifier à sa propre logique de puissance, à ses frénésies de mobilisation totale et d'éradication des résistances. Il s'instaure par là des dispositifs politiques machiniques qui manifestent la plus grande indifférence à la vie et à la mort et incitent leurs rouages humains à perpétrer les plus grands forfaits de façon bureaucratique-administrative. Le paroxysme totalitaire apparaît, en ce sens, comme inséparable d'une triple alliance, socialité extérieure aux individus, subordination du pouvoir de faire au pouvoir sur les hommes, développement de la technologie comme maîtrise des choses grâce à la maîtrise des hommes et de leur travail. C'est pourquoi, il faut bien reconnaître que l'ère des catastrophes est loin d'être derrière nous, et surtout que les pays occidentaux ont tort de se saisir comme des havres définitivement sûrs, à l'abri des tempêtes qui secouent les autres zones du monde. A la faveur de la crise de l'Etat-providence, on y observe en effet une montée lente des courants antidémocratiques, notamment de courants néo-conservateurs qui cherchent à réduire encore un peu plus le champ du possible en politique au nom des contraintes du présent et des incertitudes de l'avenir. La tonalité anti-hédoniste qui prédomine chez eux n'est pas simplement un renvoi désabusé aux vieilles valeurs de l'éthique protestante, mais une sorte d'adaptation sans perspective aux occurrences produites par les dispositifs économico-politiques. Les néo-conservateurs savent parfaitement bien que le travail a perdu beaucoup de sa centralité dans les pays économiquement développés, mais ils entendent bien qu'il joue comme un facteur de conformité et de soumission aux exigences du système social, comme un discriminant entre ceux qui se satisfont des gratifications possibles dans le cadre actuel et ceux qui ne peuvent ou ne veulent se contenter de l'état de choses existant. A 1'utopie planificatrice abstraite qui a longtemps dominé le monde contemporain, ils opposent la contre-utopie de l'acceptation et de l'affirmation de l'imprévu, du présent comme impossibilité de cumulation et de reprise du passé, et comme attente inquiète du futur. A la crise en profondeur suscitée par les défaillances de la politique, ils répondent par un recours renforcé au politique comme gestion et administration de ce qui advient.

Sur cette voie, il ne peut naturellement être question de faire véritablement face aux menaces les plus pressantes et les plus dangereuses pour l'humanité contemporaine, en particulier la course aux armements et l'état de guerre permanent qui ronge une grande partie de la planète.

Les orientations néo-conservatrices postulent en fait que l'on doit se réconcilier avec les Etats tels qu'ils sont, et dans leur hiérarchisation instable. Face aux conséquences irrationnelles de la rationalité instrumentale de la valorisation, elles s'en remettent ainsi à une rationalité globale affaiblie dans son ambition et ses prétentions, celle qui consiste à tirer le meilleur parti possible de situations acceptées d'emblée dans leurs données essentielles. Le monde n'est plus perfectible, il doit être pris tel qu'il est, en cherchant simplement à limiter ses retombées négatives sur les hommes. La mythification de la raison et de ses pouvoirs fait place à une sorte d'automutilation de la rationalité qui est dépouillée de ses capacités de réflexivité (de retour sur elle-même) et se voit transformée en adjuvant des contraintes et de la nécessité. La raison peut bien multiplier les pouvoirs de l'homme sur l'environnement et les processus naturels, elle ne peut être un guide pour maîtriser ces pouvoirs et en saisir la signification. Elle ne peut prétendre non plus dire le sens des processus sociaux et conduire leur évolution de façon effective, même quand elle peut se prévaloir de mieux connaître ce qui se passe dans le monde social. Pour combattre l'irrationalité (c'est-à-dire surtout les projections irréalistes des hommes sur leur propre société), il ne lui reste qu'à reconnaître sa propre impuissance en modulant les différentes formes d'activité conformément à cette reconnaissance. Raisonner n'est pas légiférer, c'est tout au plus régler des échanges syntaxiques et sémantiques à la superficie des choses de façon à pouvoir réduire dans une certaine mesure la contingence des événements.

Devant cette tendance à restreindre si drastiquement le champ des emplois légitimes de la raison[3], on peut être tenté de rapprocher la critique néo-conservatrice de la raison, des thèmes et des thèses dits postmodernistes qui sont, eux, profondément marqués par la critique nietzschéenne de la raison. Procéder ainsi serait toutefois très hasardeux dans la mesure où le néo-conservatisme n'entend rien substituer au règne de la raison (il s'en tient à une raison résiduelle), alors que les courants postmodernistes, dans leur majorité, s'efforcent d'effacer toute trace de l'impérialisme de la raison et de le remplacer par des règnes sans souverain, par exemple la multiplicité des narrations chez Jean-François Lyotard ou l'anarchisme épistémologique chez Paul K. Feyerabend. Dans le premier cas, il s'agit d'une pensée de l'ordre qui, pour faire face à des tendances supposées à l'entropie sociale, passe du discours

3. Voir le volume collectif sous la direction de Herbert Schnädelbach, *Rationalität*, Frankfurt, 1984.

sur la nécessité de la rationalité au discours de la rationalité de la nécessité. Dans le deuxième cas, on est en présence d'une pensée du désordre et de la polysémie sociale qui repousse tout ce qui pourrait ressembler à du sens préétabli ou à un discours unitaire sur les hommes et sur le monde[4]. La rationalité n'est plus, dans ce contexte, que la rationalisation d'un particularisme, 1'universalisation de ce qui n'est pas universalisable, universalisation obtenue en jouant sur les équivoques des jeux de langage. Elle n'a, en conséquence, aucune validité ou pertinence pour régler les problèmes humains, et c'est en s'attaquant à ses prétentions que l'on peut trouver ou retrouver la multiplicité du sens ainsi que la diversité éclatée des sujets.

La comparaison ne tourne donc pas à l'avantage de la raison néo-conservatrice, elle en souligne au contraire le caractère dérisoire par rapport aux défis auxquels est confrontée la société contemporaine. Le sarcasme postmoderniste fait ressortir cruellement le manque d'ambition et les petites peurs de cette pensée de l'ordre qui se recroqueville devant tout ce qui pourrait la remettre en question. Il fait comprendre que la recherche désespérée de l'ordre dans un monde en permanent bouleversement n'est qu'une quête sans signification autre que la reproduction illusoire de l'existant. Les penseurs de la postmodernité tendent ainsi aux néo-conservateurs un miroir où ils pourraient voir tout ce qui échappe à leur vue trop basse. Leur mérite est, de ce point de vue, tout à fait indéniable, et l'on comprend qu'ils soient maintenant l'objet de dénonciations de plus en plus nombreuses. Il reste bien évidemment qu'il est assez difficile de se satisfaire de leur position négative sur la raison, confondue pour l'essentiel avec la raison subjective, dominatrice dans ses prétentions, mais dominée dans ses réalisations.

La rationalité n'est pas seulement la rationalité cognitive, instrumentale et stratégique de la conscience individuelle (ou refermée sur elle-même) qui se mesure avec les autres et le monde, elle est aussi et surtout la raison communicationnelle qui se manifeste dans et à travers l'interaction ainsi que dans et à travers les réseaux de langage. Comme le demande J. Habermas avec insistance depuis plusieurs années, il est nécessaire de prendre enfin conscience que la rationalité subjective (ou plus exactement subjectivisée) est une rationalité qui se coupe de ses présuppositions sociales (les jeux de langage) et des origines dialogiques

4. Voir Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt, 1985.

de ses propres développements[5]. Elle n'est pas le tout de la raison alors qu'elle se donne pour telle en s'enfermant par là dans des apories insurmontables (notamment en fonction de l'incapacité de la raison ainsi réduite à penser l'intersubjectivité et les rapports d'échange avec le monde). En d'autres termes, elle est une configuration tout à fait dépassable, parce qu'unitatérale, de la rationalité pratiquée dans la société contemporaine. Pour reprendre la thématique de Habermas, elle fonctionne à partir de déformations systématiques et récurrentes de la communication qui isolent les groupes et les individus les uns par rapport aux autres. Et si l'on ne veut pas tomber dans l'idéalisme le plus caractérisé, il faut bien chercher l'origine de ces déformations dans l'organisation des échanges sociaux plutôt que dans la raison elle-même. C'est ce que tente brillamment Habermas dans ses derniers ouvrages en renvoyant à l'orientation prédominante des pratiques sociales vers la production de dispositifs technico-matériels pour dominer et utiliser l'environnement à des fins particularistes (majoration de consommations privées, accumulation de richesses à certains pôles de la société, etc.). Les pratiques sociales à portée normative (fondatrices ou transformatrices de normes) se trouvent par là même, sinon étouffées, du moins entravées dans leurs développements alors qu'elles sont décisives pour le déploiement de la socialité humaine. Reprenant son vocabulaire à Marx, J. Habermas croit même pouvoir affirmer que les pratiques tendent à se coaguler autour d'« abstractions réelles », c'est-à-dire autour de media de l'échange (l'argent, le pouvoir par exemple) qui, autonomisés et transformés en mécanismes régulateurs, imposent aux hommes leurs logiques de fonctionnement. Il se produit un véritable découplage entre le « monde social vécu » (celui de la communication, des normes et de l'expressivité) et les agencements systémiques de la reproduction matérielle. Plus précisément, le monde systémique échappe à tout contrôle véritable du « monde social vécu », ce qui a pour conséquence une pénétration progressive de ce dernier par le premier et ses dispositifs automatisés.

A partir de ces prémisses, J. Habermas se trouve en mesure de critiquer avec efficacité tant les nostalgies réactionnaires que la pseudo-modernité néo-conservatrice. Il lui est également possible de rejeter les illusions des postmodernistes sur la signification du « pluralisme » du monde contemporain, en réalité plus implicite et hésitant qu'explicite

5. Cf. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1981, 2 t.; *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985.

et triomphant. Il montre avec beaucoup de pertinence que l'adieu à la raison subjective (la *ratio* dominatrice) et au subjectivisme claironné par les chantres de la postmodernité est plus apparent que réel. Il n'y a certes plus de raison législatrice et légitimante pour s'opposer, dans les théories postmodernes, aux échanges sociaux et aux variations d'intensité qui les caractérisent, mais les cloisonnements, les fragmentations et les fractures qui parcourent le tissu social sont trop facilement pris pour des discontinuités créatrices, voire pour des manifestations de liberté. Le subjectivisme chassé par la porte rentre par la fenêtre sous la forme de substances-agents, multiples et omniprésents qui, sous différentes appellations, transcendent le monde des phénomènes. Aussi bien ne peut-il y avoir de véritable dépassement des contradictions de la modernité — selon Habermas — que si l'on procède à une rupture plus radicale avec les philosophies de la conscience, de la praxis et de la subjectivité, en leur substituant une théorie de l'action communicationnelle. Pour aller dans cette voie, il ne doit plus y avoir, dans la réflexion, de préséance de la conscience et du faire du sujet, il faut au contraire arriver à mettre au premier plan l'émergence concomitante du social et de l'individuel à travers la communication et le langage. C'est dans l'interaction de la communication que se forgent les structures de la subjectivité et de l'intersubjectivité de même que les relations qui forment et organisent les activités humaines. Il en résulte bien évidemment que le social ne peut être renvoyé seulement à des prédéterminations par la production et la reproduction de la vie ou encore par le pouvoir et ses multiples modulations, mais qu'il faut toujours essayer de le saisir comme lié fondamentalement à des activités d'interprétation de l'interaction et de l'action.

Cette thématique de J. Habermas a certainement beaucoup de force lorsqu'on la confronte à des explications réductrices de l'individuel ou du social. On peut toutefois se demander si, par suite de glissements successifs, elle n'arrive pas à privilégier indûment le moment normatif dans les activités de communication et d'interprétation. En effet, la « compétence communicationnelle », pour se servir de la terminologie de Habermas, est placée sous le signe de la norme régulatrice du *Diskurs*, c'est-à-dire sous le signe d'un échange idéal-idéel marqué par la réciprocité et exempt de tromperie, d'erreur, de calcul ou de violence. Habermas admet, bien sûr, que cet idéal de transparence communicationnelle n'est à la limite jamais réalisé, mais il le voit à l'œuvre en permanence chez les protagonistes de la communication (comme visée ou comme présupposé), même lorsque, pour une raison ou pour une autre, ils ne s'en inspirent

pas concrètement. La communication empirique est ainsi mesurée à l'aune de cette transparence régulatrice, c'est-à-dire suivant son plus ou moins grand éloignement par rapport à elle. L'incommunicable (ou la finitude de la communication) n'a, par suite, plus de place dans la communication ou l'interaction; il n'est pas présence du monde dans le langage, précompréhension dans ce qui se propose au dire, il apparaît essentiellement comme limite ou comme pathologie et perturbation. La socialité elle-même finit par être absorbée par la tyrannie de la norme régulatrice et se trouve saisie avant tout comme établissement et interprétation de normes pour les interactions et leurs relations. Elle ne peut donc être dialogue avec le monde, constitution d'un horizon pour les réseaux et les séquences d'action; elle n'apparaît donc pas comme une immersion de la communication dans des relations qu'elle ne pourra jamais entièrement cerner. La logique du social devient en ce sens une logique du normatif (du particularisme à 1'universalité) et des obstacles qui l'empêchent de se déployer pleinement. Et l'on s'explique aisément que J. Habermas puisse penser les problèmes d'aujourd'hui autour d'une dichotomie simple entre *Soziale Lebenswelt* (monde social vécu) et monde systémique de l'instrumentalité et de la technique. Il y a d'un côté la normativité et l'expressivité, de l'autre des mécanismes et des automatismes que personne ne maîtrise.

C'est pourquoi, aux yeux de J. Habermas, le problème principal de l'heure est celui de la colonisation du « monde social vécu » par le débordement et la prolifération des agencements systémiques. Mais il ne peut avancer une telle perspective qu'en accordant seulement une place de second plan aux affrontements de classe et de pouvoir. Or, il se refuse par là à voir l'imbrication de la normativité et du pouvoir dans les dispositifs technologiques et les processus systémiques. La production et l'interprétation des normes se plient en effet aux contraintes de la mise en valeur du travail (cf. ces derniers temps les incidences de la flexibilisation du travail sur les législations sociales en Europe de l'Ouest). Il est, certes, indéniable que les normes sont vécues et interprétées différemment suivant les groupes sociaux et les situations, mais il faut bien voir également qu'elles ne peuvent trop s'éloigner des particularismes sociaux produits par les différentes logiques de valorisation (valorisation du capital, valorisation du travail salarié, valorisation du sol, etc.). De même le pouvoir, dans un tel cadre, ne peut fonctionner essentiellement comme médium des échanges sociaux ou comme moyen de mobiliser des ressources matérielles et humaines, il est utilisé et réparti de façon à permettre les relations de valorisation.

Cela veut dire qu'il se cristallise déjà dans les rapports de façon asymétrique (asymétrie du contrat de travail, soumission des travailleurs à des systèmes de machines et à des techniques de gestion) et qu'au niveau politique, il reproduit des asymétries de même ordre. En fait, il y a subordination du « monde social vécu » au systémisme de la valeur (ou des « abstractions réelles »), parce que ce « monde social vécu » investit et alimente lui-même les mécanismes de sa subordination. En termes plus précis, cela veut dire que le monde social vécu ne se heurte pas seulement à des obstacles extérieurs, mais à des orientations unilatérales qui lui sont propres et qui se manifestent en tant que communications ou échanges d'informations pour la valorisation (auto-appréciation grâce à la valorisation des autres et des objets), et en tant que normes figées qui protègent et sanctionnent les échanges de valeurs au détriment des autres échanges. Il y a sans doute conditionnement des activités de communication et d'interprétation par des dispositifs technico-pratiques cristallisés, mais en même temps ces dispositifs, quoique perçus en termes de naturalité, ne peuvent se reproduire que grâce à des activités apparemment répétitives mais qui, en réalité, se modifient toujours suivant les mêmes règles. Dans le cadre d'un même horizon (structures de précompréhension et d'appréhension du monde), il y a par conséquent un jeu permanent de détermination réciproque entre le subjectivisme des valeurs et les mécanismes objectifs de la valorisation.

En ce sens, les dispositifs systémiques, les « abstractions réelles », ne peuvent être réduits à de pures cristallisations des activités instrumentales-cognitives, ils renvoient bien plus à des combinaisons complexes matérielles-immatérielles, où se retrouvent des structurations fondamentales de l'activité humaine dans son rapport au monde, notamment des rapports de pouvoir et des réseaux de communication rigides dans leurs modalités de reproduction[6]. Dans ce secteur de la vie sociale, rien, en fait, ne peut se passer sans des déplacements plus ou moins importants dans les relations de pouvoir entre les groupes et dans les flux d'échanges symboliques autour des circularités de la reproduction. Cela veut dire que la lutte des classes naît et renaît sans cesse dans les automatismes sociaux comme une manière de les porter et de les repousser à la fois dans leur dynamique. Le monde social vécu n'est donc pas confronté simplement à la prolifération cancéreuse des

6. Voir à ce sujet Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt, 1985. On peut également se reporter à d'utiles éléments de réflexion dans Dominique Jannicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, 1985.

processus systémiques, il est également directement impliqué dans les redéploiements et les transformations réglés de ces mêmes processus. Les codes auxquels il se plie dans les échanges sociaux et les communications (les différentes faces de la valorisation) le livrent à des contraintes dont il ne peut s'affranchir par de simples mouvements de dénégation. Il est par suite aventuré de saisir le monde des normes et de la communication comme celui de la liberté et de la pluralité dans 1'universalité, que des contraintes ou entraves d'origines principalement extérieures viendraient brider dans sa logique de développement. Il obéit en réalité à des contraintes à la fois internes et externes ainsi qu'à une dynamique du dédoublement qui donne aux extériorisations-objectivations de l'action la préséance sur les échanges et les communications.

C'est pourquoi aujourd'hui il ne suffit pas de s'adonner à la dispersion et de cultiver les différences les plus apparentes pour atteindre un véritable pluralisme des échanges. En aucun cas, la juxtaposition des mono-logiques n'a de portée subversive et d'effets de rupture à l'intérieur des dispositifs technico-pratiques : elle est bien plutôt une des conditions du bon fonctionnement des processus systémiques et de leur indépendance relative par rapport aux projets et aux comportements humains. La voie vers la pluralité authentique ne peut être que la voie du retour des actions et des activités communicationnelles sur elles-mêmes pour découvrir la dimension dialogique des rapports aux autres et au monde de l'objectivité. Il ne s'agit pas de se précipiter sur l'extériorité pour s'affirmer, il s'agit au contraire de s'ouvrir au dialogue avec les différentes formes de l'intériorité et de l'extériorité dans leurs fractures et fragmentations pour avoir la révélation d'autres chemins et d'autres liaisons avec elles. Comme l'a bien vu Heidegger dans *Wozu Dichter*, il faut que l'intériorisation cesse d'être une sorte d'incarcération de soi-même et de l'altérité pour que l'extériorisation elle-même cesse d'être capture illusoire du monde et captation trop réelle des hommes.

A l'évidence, le pluralisme comme développement multilatéral et polymorphique des actions et des communications est encore un objectif à atteindre, et il apparaît bien qu'il n'est pas compatible avec un individualisme frileusement ou narcissiquement resserré sur lui-même ou aveugle sur ce qui le fait agir. Mais il faut bien voir aussi qu'il ne peut se concilier non plus avec une société et une culture trop intégrées, que cette intégration relève de formes d'organisation sociale totalitaires ou de mécanismes d'adaptation et d'ajustement des individus à des contraintes sociales en extériorité. Il faut, en fait, renoncer à toute idée

de rapports parfaitement harmonieux entre individus, groupes et sociétés. Et si l'on admet qu'il faut en finir avec l'abstraction ou l'hypostase société, il faut éviter de se donner à bon compte un continuum social, aux coordonnées spatio-temporelles largement invariables, c'est-à-dire constituant un champ parfaitement balisé. La société n'est autre chose qu'une constellation de groupes, de réseaux d'interaction et de normes en mouvements, et elle n'apparaît une ou unifiée qu'en raison de la dominance des dispositifs technico-pratiques de la valorisation (ou de la planification bureaucratique) et des appareils étatiques. Ce qu'il faut rechercher en conséquence, c'est une socialité variable et différentielle qui soit la résultante de communications foisonnantes et de séquences d'activités en perpétuel renouvellement, et qui permette aux individus de cumuler vraiment leurs expériences, d'élargir leur horizon et de se transformer en permanence. Sur ces points, les intuitions des penseurs de la postmodernité apparaissent tout à fait fécondes, à condition, évidemment, de ne pas oublier que rien de tout cela n'est possible tant que socialité et individualité tournent autour du travail et de sa valorisation (terreau nourricier des dispositifs technico-pratiques).

La perspective ainsi esquissée mène très loin des pratiques actuelles, mais elle fait partie aujourd'hui de l'horizon de beaucoup qui aspirent à des activités débarrassées de leurs rigidités et de leur répétitivité[7].

7. Parmi les publications les plus récentes, il faut signaler l'ouvrage fort intéressant de Costanzo Preve, *La filosofia imperfetta. Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo,* Milano, 1984. L'auteur montre très bien qu'il faut aujourd'hui établir un rapport critique à Marx et surtout à la tradition marxiste si chargée de métaphysique, de naturalisme et de scientisme. Il ressent aussi la nécessité d'un examen sérieux de l'œuvre de Heidegger ainsi que de celle d'Ernst Bloch qu'il étudie toutes les deux avec beaucoup de sympathie et de compétence. On est beaucoup plus réservé, lorsqu'il croit ensuite trouver une clé pour résoudre un certain nombre des problèmes théoriques les plus importants dans l'ontologie de l'être social du vieux Lukács. Comme ce dernier, il entend traiter les problèmes de l'action à partir du travail comme modèle de la praxis sociale, c'est-à-dire à partir de l'action téléologique, sans prendre conscience qu'elle n'est qu'un moment, variable historiquement, dans 1'unité sans cesse redéfinie de multiples déterminations.

On peut se reporter aussi à Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik,* Frankfurt, 1986, pour une critique très argumentée des éléments d'idéalisme présents dans l'éthique discursive et la pragmatique du langage de Jürgen Habermas. Il montre que chez K. O. Apel et J. Habermas la communauté de communication idéale tend à réintroduire l'anticipation d'un langage transparent comme régulateur de toutes les relations intersubjectives, ainsi dévalorisées dans leur finitude. On ne peut donc reconstruire le matérialisme historique comme le voudrait Habermas à partir des seules logiques d'évolution présentes dans les procédures d'établissement, d'élargissement et d'interprétation des normes sociales.

C'est avec cette conviction que les essais que l'on va lire ont été écrits entre 1979 et 1985. Ils ne prétendent pas traiter de façon systématique des thèmes qui, de toute manière, ne se prêtent pas ou peu à la systématisation, mais exigent plutôt des coups de sonde exploratoires. Ils tentent cependant de dire avec le plus de rigueur possible que l'avenir n'a pas besoin de ressembler au présent, et qu'il y a encore beaucoup de chemins à découvrir.

Chapitre Premier

LE PROBLÈME DE L'INDIVIDUALITÉ ET LA TÉLÉOLOGIE DE L'ŒUVRE CHEZ LUKACS

« Le devoir tue la vie. »

Lukács.

Le jeune Lukács que l'on commence à mieux connaître grâce aux travaux de l'Ecole de Budapest[1] est sans doute un des grands penseurs de la modernité, de la modernité d'une société bourgeoise qui cesse de se croire le lieu privilégié de la libération des individus et s'interroge sur elle-même. Dans ses écrits prémarxistes, l'idée que l'individu est devenu problématique revient comme un leitmotiv, malgré les variations des thèmes traités et les déplacements des horizons théoriques. Pour lui, l'individu se voit radicalement mis en question parce qu'il ne trouve plus sa place dans un monde qui lui est étranger, parce qu'il ne peut plus se reconnaître dans ses objectivations, parce qu'il n'y a plus de véritable correspondance entre l'âme et l'action. Il n'y a pas en fait de continuité de l'être, c'est-à-dire du sujet et de ce qui constitue son champ d'extériorisation et d'intervention; le sujet n'est qu'un fragment jeté dans un monde lui-même brisé où l'objectivité est chaotique, où les objets sont hétérogènes les uns par rapport aux autres et par rapport aux hommes. L'individu côtoie sans cesse l'abîme dans la mesure où il ne peut trouver un sens dans le monde qui l'entoure, où il se heurte en permanence à la contingence là même où il recherche la nécessité. D'un côté, il fait l'expérience d'une objectivité

1. Cf. Agnes Heller *et al., Die Seele uns das Leben. Studien zum frühen Lukács,* Frankfurt, 1977.

hostile, réifiée, et à cause de cela inaccessible, de l'autre il ne peut lui-même s'objectiver de façon satisfaisante dans ses œuvres. Il n'est pas un véritable sujet, parce qu'il ne peut organiser des échanges vraiment significatifs avec le monde extérieur et se déplacer dans un monde d'objets qui lui soient congruents, c'est-à-dire qui représentent une véritable jonction entre la subjectivité et l'objectivité. A proprement parler il n'y a pas d'interaction porteuse de sens entre des sujets emmurés dans leurs problèmes et leur incapacité à communiquer, et un monde objectal qui parle un langage incohérent. Comme beaucoup de commentateurs l'ont déjà noté, le jeune Lukács apparaît donc à bien des égards comme un philosophe de l'existence, pour ne pas dire comme un philosophe existentialiste avant la lettre. Mais il faut bien prendre conscience que chez lui l'interrogation sur l'individu n'est jamais totalement séparable d'une interrogation sur la société. Il y a lutte ou tension insurmontable entre la forme et la vie, entre la forme et la matière, c'est-à-dire lutte pour une culture qui soit une totalité signifiante où les individus puissent s'épanouir en communauté. En ce sens le questionnement sur les objectivations de l'individu, sur la forme et la vie, trouve son prolongement dans un questionnement sur le caractère hostile à la culture de la société bourgeoise et sur la possibilité de son dépassement en direction d'une véritable communauté. Le Lukács qui parle du drame moderne ou d'esthétique est profondément marqué par les courants critiques du capitalisme, qu'ils soient d'origine socialiste ou romantique. Très tôt, il s'est intéressé à l'œuvre de Marx pour y chercher une critique acérée de l'individualisme monadique de la société bourgeoise et l'exigence de nouveaux rapports entre l'individu et la société. Il suit également avec attention les philosophes critiques de la culture bourgeoise comme Georg Simmel (on peut penser en particulier à la *Philosophie de l'argent* de ce dernier). Il est sans doute assez sceptique quant aux capacités du mouvement ouvrier organisé (et se tient, en conséquence, éloigné de ses activités), mais on ne peut l'assimiler à un esthète bourgeois complaisant, enfermé dans le domaine étroit de l'art pour l'art. Sa réflexion, au contraire, tourne sans cesse autour des rapports entre les formes artistiques et la réalité vécue *(Erlebniswirklichkeit)* et plus précisément autour des contradictions qui les caractérisent. Les formes sont en conflit permanent avec la réalité vécue et l'œuvre d'art n'arrive pas véritablement à participer à la matérialité de la vie, ce qui signifie que l'âme (ou l'esprit humain) ne peut vivre authentiquement. Formes de l'existence et formes artistiques s'opposent sans fin et malgré tous les efforts, s'affrontent de toute

leur hétérogénéité et irréductibilité alors même qu'elles paraissent inextricablement mêlées et liées.

Il est difficile d'être plus rigoureux que Lukács dans l'exploration de cet antagonisme de l'âme et de la vie, des formes et du vécu, de la validité supra-temporelle et du réel[2]. D'ailleurs, dans ses oscillations entre une problématique historique et une problématique transhistorique, qui ne sont en rien des manifestations d'éclectisme, il ne fait en réalité que montrer les difficultés à penser la question jusqu'au bout dans les termes mêmes où elle est posée. Que ce soit dans *L'âme et les formes* ou dans les écrits de la période de Heidelberg il ne cherche absolument pas à dissimuler la crise des valeurs ou la disparition du sens dans un monde du péché et de la culpabilité, il radicalise au contraire toutes les interrogations pour ne pas tomber dans le piège de la mauvaise réconciliation et des synthèses à bon compte. L'art et la vie, l'âme et la vie ne se rencontrent que très épisodiquement, sans jamais vraiment coïncider ou s'associer : le microcosme artistique ne peut jamais synthétiser que des fragments d'une réalité individuelle et sociale irrémédiablement brisée et écartelée. En d'autres termes, la totalité artistique n'est jamais qu'une totalité partielle et en tant que telle formelle qui laisse échapper l'essentiel de la vie et de la matière, son terreau nourricier. L'art dans ses réussites les plus indiscutables est toujours en dehors de la vie dans un « à-côté » qui ne peut pas être inséré dans la trame du quotidien ou devenir le fondement des communications univoques et universellement reçues. Dans l'*Esthétique de Heidelberg* Lukács indique à cet égard qu'il n'y a pas de commune mesure entre la *forma formans* et la *forma formata,* autrement dit entre la création et la réception, entre la production et sa reproduction dans l'appréhension du consommateur d'art. La création artistique a pour tâche de rassembler la dispersion infinie de la vie, mais dans ses plus grands succès elle est confrontée à des échecs sans appel : l'art peut transfigurer la vie, il ne la transforme pas dans la mesure où il ne la touche pas vraiment. L'art et la vie sont des antinomies, des sphères hérérogènes que rien ne peut vraiment rapprocher, même lorsqu'il semble qu'elles se nourrissent 1'une de l'autre.

Le paradoxe est pourtant que cette analyse radicale dans ses intentions s'arrête à mi-chemin en ne soumettant pas sa problématique de

2. Il faut se reporter, outre à *Die Seele und die Formen,* Neuwied-Berlin, 1971, à Georg Lukács, *Philosophie de l'art (1912-1914),* Paris, 1981, ainsi qu'à *Heidelberger Ästhetik,* Neuwied, 1979.

départ — l'opposition de l'art et de la vie — à une critique tout aussi radicale, et cela parce qu'elle ne s'interroge pas assez sur les individus et l'individuation, et corrélativement sur ce qu'est la création dans un monde d'individus monadiques. Lukács saisit l'individu comme profondément problématique dans ses actions, et dans son affirmation, il constate qu'il est en perdition, il ne se demande pas si ses assises en tant qu'individu, si son mode d'installation dans l'intersubjectivité et la socialité ne doivent pas être mis en question. Son point aveugle est en somme de ne pas se demander si ce n'est pas l'individualité elle-même, avec ses caractéristiques d'isolat social, notamment avec sa recherche sans frein de la réalisation ou de l'autoréalisation qui pose le plus profondément question. Qu'on ne se méprenne pas, il ne s'agit pas de reprocher au jeune Lukács un individualisme auquel il n'a jamais sacrifié (même lorsqu'il va dans un sens élitiste). Il s'agit de prendre conscience que sa réflexion reste prisonnière d'une dialectique très traditionnelle du sujet et de l'objet, des limites de l'individu et du monde, de l'individu et de la société. Certes, Lukács comprend très tôt que les rapports qui s'établissent entre les individus ont autant des effets de désocialisation que de socialisation, mais c'est l'individu confronté de façon autonome au monde qui reste son référent essentiel. La fraternité, la participation à la communauté ne se présentent pas comme les effets (à rechercher) de certaines relations sociales, mais comme les valeurs que les individus doivent mettre en pratique (entre autres, dans le but de changer leurs relations sociales). Pour lui, les individus sont des totalités bien constituées ou plus exactement fortement structurées qui ont essentiellement à souffrir du fossé qui sépare leur intériorité de leurs œuvres, leur subjectivité de l'objectivité (surtout de l'objectivité dérivée créée par les pratiques humaines). Les problèmes de la société sont en ce sens les problèmes de l'action, c'est-à-dire les problèmes des retombées sociales des praxis individuelles, entremêlées, du non-sens qui peut naître de la poursuite des significations subjectives. Le Lukács prémarxiste le dit déjà, ce qui est en jeu ce ne sont pas la psychologie des individus, les difficultés de l'intériorité, les déchirements de la conscience, mais bien ce qui est inscription du sens dans le monde. Il ne faut donc pas s'étonner s'il condamne toute forme de subjectivisme et refuse de se complaire dans les affres de la conscience malheureuse, oublieuse des problèmes du faire et de la pratique. Dès ses premiers écrits, il est même persuadé que la progression du subjectivisme chez les individus de la société bourgeoise est une manifestation de décadence, un symptôme de déséquilibre dans les rapports du

subjectif et de l'objectif qui renvoie à l'involution du monde social, à la prédominance des moyens sur les fins, des produits sur les pratiques dans un contexte de relations chaotiques. Aussi bien l'individu qu'il entend défendre n'est-il pas l'individu en proie à toutes les tempêtes du subjectivisme, perdu ou écartelé entre les tentations les plus contradictoires, mais l'individu qui, par-delà toutes les difficultés, sait maîtriser la dialectique de l'extériorisation et de l'intériorisation, et partir à la recherche des œuvres ou des totalités significatives dans le monde. Que ce soit dans *L'âme et les formes* ou dans *La théorie du roman*, la référence à Goethe apparaît tout à fait significative. Pour Lukács, Goethe est l'homme qui refuse de s'accommoder avec l'anarchie des instincts, avec la socialité a-sociale de la société bourgeoise commençante, mais aussi avec l'intériorité pure et en définitive contemplative des Romantiques. Malgré les obstacles et les échecs, les héros goethéens en effet, ne renoncent pas à agir sur le monde, à essayer de modifier les relations qui s'établissent entre les individus et les groupes ainsi qu'à transformer les institutions. Ils ne cessent de rechercher un équilibre entre l'intériorité et l'action avec la préoccupation que 1'une puisse renforcer l'autre et réciproquement. Comme le dit *L'âme et les formes*, le culte du moi chez Goethe est le contraire du renoncement romantique à l'action ou du renoncement désabusé à mettre de l'ordre dans la vie et dans le monde. L'individualité des débuts de l'ère capitaliste, celle qui n'est pas encore atteinte jusque dans ses tréfonds par les effets de la division du travail et de la pénétration des valeurs marchandes prend ainsi la valeur d'une norme, d'un instrument de mesure auquel on se réfère pour juger le monde immédiatement contemporain. Jusque dans ses œuvres postérieures à *Histoire et conscience de classe* Lukács reviendra d'ailleurs avec insistance sur cette thématique d'une individualité du passé qui échappait en partie aux tendances destructrices du capitalisme.

Il n'est donc pas exagéré de dire que la perception lukacsienne de la crise de l'individualité est marquée du signe du rétrospectif, notamment par la nostalgie d'époques révolues (largement transfigurées) — nostalgie de la communauté antique, nostalgie de la période où l'homme pouvait s'identifier à son action. Aux errements des individus dans la société capitaliste développée, elle oppose une sorte de devoir-être, une éthique de l'œuvre, plus forte que toutes les autres perspectives morales. L'individu ne devient lui-même, à ses yeux et aux yeux des autres, que par son faire, un faire qui transcende l'immédiateté apparente de la réalité vécue, le chaos des relations entre des consciences individuelles

prisonnières de leur solipsisme. Certes, le Lukács prémarxiste sera tenté d'emprunter d'autres voies, entre autres celle d'une éthique de l'amour et de la charité, mais il reviendra sans cesse au problème de l'œuvre. Le mouvement qui pendant la première guerre mondiale le mène de Dostoïevski à Hegel et à son idéalisme objectif répond de ce point de vue à une logique rigoureuse, et avec quelques corrections, ce qu'Alexandre Kojève dit de l'évolution de Hegel peut s'appliquer à Lukács : « Dans la *Phr G* (la *Phénoménologie de l'esprit),* l'Amour et le désir d'amour sont devenus Désir de reconnaissance et Lutte à mort pour sa satisfaction, avec tout ce qui s'ensuit, c'est-à-dire l'Histoire aboutissant à l'avènement du Citoyen satisfait et du sage. La Reconnaissance mutuelle dans l'Amour y est devenue la Reconnaissance sociale et politique par l'Action. Et la Dialectique « phénoménale » y est donc décrite non plus comme une dialectique amoureuse, mais comme une dialectique historique, où la réalisation objective *(Verwirklichung)* de la reconnaissance dans l'acte sexuel et l'enfant, est remplacée par sa réalisation objective dans la Lutte, le Travail et le progrès historique aboutissant au Sage. » Il est, bien sûr, assez clair que la dialectique historique chez Lukács ne trouve pas son point d'aboutissement dans la figure du Sage. Dès 1918, elle le trouve dans la figure du révolutionnaire, l'homme d'action, capable d'assumer des fautes (au sens éthique du terme), parce qu'il participe à une œuvre de transformation de la société fort éloignée de la lutte du maître et de l'esclave[3]. Il apparaît toutefois à l'examen que cette dialectique historique qui se veut le dépassement des antinomies de l'âme et de la vie, de l'art et de la vie, du vivre et du faire, reste singulièrement tributaire de ce qu'on pourrait appeler les conceptions classiques de l'action et du travail, puisqu'elle est portée en fait par l'individu qui s'autoréalise en se prolongeant dans le monde objectif. On objectera sans doute que dans *Histoire et conscience de classe* et dans les textes qui sont postérieurs, Lukács renvoie à la lutte des classes et à un acteur collectif qui est le prolétariat, mais à y regarder de plus près, on constate que le prolétariat d'*Histoire et conscience de classe,* celui qui doit devenir le Sujet-Objet identique de l'Histoire est construit sur le modèle de la conscience individuelle. Classe aliénée dans l'objectivité, et par conséquent dépossédée de celle-ci, il lui faut se retrouver en reprenant le contrôle du monde des objets tout comme la conscience doit se retrouver après s'être aliénée.

3. Cf. Georg Lukács, *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I,* Darmstadt-Neuwied, 1975.

Ultérieurement, Lukács prendra ses distances par rapport à cette conception si profondément imprégnée de hégélianisme, mais il ne modifiera pas sensiblement ses vues sur l'action et le travail comme le montre très bien son ouvrage sur le *Jeune Hegel.* Pour lui, la téléologie du travail, c'est-à-dire la logique en marche de l'activité humaine transformatrice de l'environnement, celle qu'on donne et qui se donne pour la manifestation la plus fondamentale de l'autoproduction de la société et de l'humanité, fournit la clé d'une véritable compréhension du marxisme et de la conception dialectique du monde. L'homme se fait dans et par le travail, c'est-à-dire par l'activité qu'on peut définir par la séquence intention - représentation - élaboration - moyen de travail appliqué à l'objet de travail - produit du travail. Il se fait, mais il se défait aussi lorsque les relations entre les différents thèmes ou éléments de la séquence se déplacent et se détériorent. Dans le cadre capitaliste, pour parler plus précisément, le travail est aliéné, parce que, sous la forme du travail salarié et exploité il ne peut être une expression - objectivation satisfaisante pour les individus - sujets qui en sont les porteurs. Bien au contraire, il se retourne contre eux en leur ôtant toute possibilité de maîtriser tant les instruments que les produits du travail. Le travail n'est pas ou n'est plus création, il est déperdition, absorption des manifestations les plus vitales des individus par une objectivité - ogresse, par une objectivité qui se nourrit inlassablement de subjectivités humaines sans jamais parvenir à la satiété. Les produits du travail, les objets et les moyens de travail échappent à ceux qui les produisent ou les utilisent, faisant par là même, des producteurs des instruments de leur propre reproduction en tant qu'éléments subordonnés de la production sociale.

La société capitaliste est en d'autres termes, caractérisée par une téléologie inversée qui met les moyens à la place des fins, les résultats à la place des prémisses, tout en restant dans les limites d'une relation à buts déterminés ou finaliste (c'est le moyen qui finit par vouloir). Dans l'esprit de Lukács, c'est ce sur quoi il faut revenir pour libérer le travail, cette forme originaire de la praxis, pour reprendre les termes de son œuvre posthume sur *L'ontologie de l'être social*[4]. Le travail, d'auto-destruction, doit devenir ou redevenir autocréation permanente, relation consciemment assumée à l'environnement technique comme à l'environnement naturel, par la réversion de l'inversion entre les moyens et les

4. Voir les trois volumes *Ontologie-Hegel, Ontologie-Marx, Ontologie-Arbeit,* Neuwied-Darmstadt, 1972-1973.

fins. Les producteurs directs doivent reprendre en mains les moyens de production et prendre en charge leurs propres besoins en se consacrant à la production de valeurs d'usage. Apparemment, du point de vue d'un certain marxisme « classique », il n'y a donc rien à redire à cette conception qui met l'accent sur le travail comme accomplissement de la personne ou de l'individu (il ne manque même pas de citations de Marx et d'Engels qu'on puisse appeler en renfort). On peut et on doit pourtant se demander si le travail dont parle et reparle Lukács n'hypostasie pas un présupposé anthropologique — les hommes ont forcément un rapport dynamique à leur environnement — en le chargeant d'un contenu historiquement situé et transitoire. Le travail accomplissement dont il fait état à la suite de Hegel et du jeune Marx est de fait une sorte de mixte entre le travail artisanal et le travail de l'ingénieur : il est une totalisation de la conscience individuelle. Sans doute a-t-il des conditions sociales d'exercice, des conditions sociales d'éclosion et d'apparition mais en tant qu'expression et dépense d'énergie, il est essentiellement une réalité qui a ses assises dans les individus. Il n'est évidemment pas le travail salarié, parcellaire et mutilant de la grande industrie capitaliste, mais il ne transcende pas les limites d'une relation instrumentale au monde (correspondant à des projets de maîtrise de la nature extérieure et intérieure). D'une certaine façon, Lukács est et reste fasciné par la deuxième partie du *Faust* de Goethe ou par la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, ce qui revient à dire que — pour lui — le travail est une activité de transformation - assimilation du monde qui a fondamentalement pour but d'accroître les moyens et les pouvoirs dont disposent les hommes. Ce travail est la seule façon de se vivre et de se faire homme, parce qu'il est en même temps participation au tout social, participation à l'accumulation de biens matériels et spirituels qui fait avancer l'humanité. Le travail - réalisation de soi est ainsi un devoir-être ou une valeur qui transcende les réactions égoïstes, individuel dans sa forme ou son expression, il lui faut assumer des contenus supra-individuels dans la mesure où ils doivent être compatibles avec l'intérêt commun. Comme le dirait Adorno, la dialectique du singulier, du particulier et du général n'y trouve pas évidemment son compte : le singulier ne s'intègre pas au général ou à 1'universel en fonction de sa particularité, il lui faut au contraire plier sa particularité à un universel abstrait de l'ordre du devoir-être. L'individu n'est socialisé que par des valeurs qui lui sont extérieures, il obéit à une logique de la valorisation qui n'est certes plus celle des valeurs marchandes, mais qui n'exclut pas l'inégalité devant les valeurs sociales, donc la concurrence

pour participer à celles-ci, donc la retombée dans le particularisme. Un individu isolé est toujours confronté à l'hypostase du collectif et du social.

Malgré la très grande pénétration des analyses de *Histoire et conscience de classe* et plus tard du *Jeune Hegel*, force est donc bien de constater que Lukács a laissé échapper des aspects essentiels de la critique marxienne de l'économie politique, notamment tout ce qui tourne autour du travail abstrait. Celui-ci n'est pas, comme beaucoup le pensent, une moyenne sociale, mais pour reprendre la terminologie de Marx une abstraction réelle, le fruit d'une série d'opérations sociales qui transforment le travail concret des individus en activités interchangeables, en parties dépensées individuellement d'un travail social abstrait réparti entre les différentes branches de la production en fonction des lois du marché et de la réalisation de la plus-value. Si l'on reprend la séquence des activités de production, on s'aperçoit bien que, sous le capitalisme, tous les termes en sont profondément modifiés par rapport au présupposé anthropologique et par rapport à l'activité téléologique relativement simple de l'artisan et de l'ingénieur des débuts du capitalisme. Il y a non seulement séparation entre des activités auparavant confondues dans le travail d'un même homme, mais il y a aussi changement de la nature de ces activités. L'élaboration et la conception de la production sont considérablement transformées par l'application systématique de la science, elle-même de plus en plus collectivement produite, tandis que le procès de travail est de moins en moins une confrontation entre des hommes et des outils pour devenir un ensemble de combinaisons mobiles entre des hommes et des flux matériels automatisés, c'est-à-dire un procès de production qui repose sur le travail abstrait, bien qu'il en absorbe tendanciellement de moins en moins. Comme le note Marx dans *Le Capital*, la production capitaliste apparaît de plus en plus comme l'œuvre d'un immense automate social qui impose sa dynamique aux individus, voire les soumet aux lois d'un véritable machinisme sociétal. Dans un tel cadre, la recherche d'une « recomposition du travail » sur le modèle d'une téléologie de l'objectivation individuelle non aliénante n'a plus qu'un intérêt rétrospectif. L'activité de chacun perd à un rythme rapide sa forme individuelle pour devenir un rouage infime dans ses mécanismes collectifs de plus en plus complexes. L'activité du travail de chaque individu pris en particulier n'est à la limite plus mesurable en termes de produits, tout comme on peut constater qu'elle s'applique de moins en moins directement à des objets de travail concrets. Sans doute les

individus sont-ils plus que jamais isolés au milieu de cette montée de la socialisation, mais il faut bien voir que cette tendance à la disparition du travail traditionnel n'a pas que des implications négatives, au moins potentiellement. Dans les pays les plus développés sur le plan capitaliste l'élévation de la productivité du travail met à l'ordre du jour la réduction du temps consacré aux activités de production, c'est-à-dire l'allongement du temps libre. En même temps, l'approfondissement de la séparation entre travailleurs et moyens de production, la disparition des vieux métiers et des vieilles qualifications, augmentent la distance entre prestataires de travail abstrait et production; on s'identifie de plus en plus mal ou seulement très partiellement à ce qui n'est plus qu'un fantôme d'activité individualisée. Il faut, certes, se garder d'en tirer la conclusion que ces évolutions mettent définitivement en crise les rapports de travail capitalistes, mais elles permettent d'entrevoir qu'un au-delà du capitalisme n'est possible que si l'importance sociale de la production se trouve réduite. Selon la remarque de Marx dans les *Grundrisse,* elle ne doit plus être qu'un moment subordonné dans un ensemble d'activités sociales polymorphes et multilatérales du point de vue des individus. La remise sur pied d'un monde qui a la tête en bas, la réversion de l'inversion est une métaphore qui ne doit donc pas être prise au pied de la lettre (même si la notion de monde renversé n'est pas métaphorique pour Marx). Elle montre du doigt, elle indique la nécessité d'un déplacement dans les relations des hommes avec leur environnement, d'abord par une reprise en main des moyens de production par les forces productives humaines, ensuite par une diminution du poids relatif de la production dans les échanges de matière *(Stoffwechsel)* entre les hommes et la nature. Il ne s'agit pas seulement de libérer la production, mais aussi de se libérer de la production en cessant d'en faire l'axe de gravité des activités sociales et de l'action des individus. Le modèle, le paradigme de l'objectivité qu'on construit et maîtrise pour la satisfaction de la subjectivité doit laisser la place à d'autres modèles d'action qui ne sont plus placés sous le signe de la rationalité par trop limitée, unilatérale de l'adaptation des moyens aux fins et de la soumission aux valeurs (le *Zweckrational* et le *Wertrational* de Max Weber). La société n'a plus à être un ensemble fondé sur des relations téléologiques et sur une morale de la téléologie (c'est-à-dire sur des échanges interhumains qui sont surtout fonction d'objectifs posés, de moyens à employer et de valeurs à atteindre). En bref, la socialité doit pouvoir se détacher du technicisme qui l'enferme dans des échanges et des communications trop étroitement banalisés, orientés

de façon prédominante vers l'extériorisation - affirmation d'individus séparés et opposés par la relation sociale elle-même.

C'est bien pourquoi l'analyse lukacsienne qui identifie la crise de l'individualité à une crise de l'objectivation du travail est si réductrice. Elle tend à ignorer la complexité des coordonnées et des corrélations qui situent et définissent les relations mobiles de la subjectivité et de l'objectivité, elle tend à ignorer l'historicité de l'individuation qui est apparue avec la société bourgeoise. Il n'est par conséquent pas étonnant qu'elle soit portée à saisir la crise de l'individualité selon une optique unilatérale de la décadence, en déconnectant largement l'individu problématique d'aujourd'hui de la crise des rapports sociaux, et de ses multiples expressions et dimensions. Lukács, dans les textes de sa maturité, conçoit, de façon très significative, la crise de l'individu comme une crise — négative — de dissolution de la personnalité et non comme une crise — positive — de 1'unité du sujet constituée autour du vouloir et de l'activité démiurgique. Il en reste à l'idée directrice d'un individu conscient de ce qu'il est et de ce qu'il fait, c'est-à-dire présent à lui-même, parce que capable de créer le sens à travers son action — prise de possession du monde. L'écartèlement du sujet entre des exigences contradictoires, celles de la valorisation - évaluation des activités sur la scène sociale d'une part, celles de la communication sans domination et sans contrainte, de l'affectivité affranchie de la morale conventionnelle d'autre part, tout cela n'est pas, pour lui, le reflet de l'ambivalence objective des relations entre les individus, de l'ambiguïté des situations dans lesquelles ils se trouvent placés, du malaise, des déséquilibres, des décalages qui en résultent entre eux et leurs rôles, mais bien la manifestation d'une anarchie des sentiments *(gefühlsanarchie),* d'une perte de contrôle de la conscience sur ce qu'elle doit conduire et régler. L'homme, au stade impérialiste de la société capitaliste, parce qu'il ne peut plus se trouver dans des œuvres dignes de ce nom, est exposé à toutes les tentations d'un individualisme déboussolé. Quand il ne s'insère pas dans la lutte des classes du côté du prolétariat, il se perd en effet dans ses impulsions et ses intérêts les plus immédiats sans se préoccuper des prolongements sociaux de ses propres actions, de l'ajustement de ce qu'il fait avec les orientations présentes dans la société. L'intériorité qui n'a plus véritablement de points de repères dans les différentes modulations de l'objectivation, tourne affolée sur elle-même : elle est, comme le répète Lukács après G. K. Chesterton, le mode d'éclairage le plus trouble, c'est-à-dire une façon d'ignorer ce qui se passe réellement dans le monde environnant. Il en découle évidemment que

l'intériorité doit se détourner de ses propres démons et repartir à la rencontre du monde extérieur grâce à une perspective de transformation sociale qui la transcende, définie notamment par une ré-harmonisation des téléologies particulières et de la téléologie sociétale. Il n'est donc pas question dans la perspective lukacsienne de pousser plus loin l'analyse de ce qui se passe à travers cette crise de l'individu et son intériorité, et de s'interroger par exemple sur l'apparition de failles et de béances dans le trop-plein des consciences. Il faut au contraire en rester à ce que Georges Bataille appelle de façon critique l'intelligence positive, c'est-à-dire la discursivité qui unifie l'hétérogène, réconcilie l'inconciliable au nom d'un *Télos* qui ne fait que projeter un passé révolu sur un futur aux connotations normatives. Selon Lukács, la conscience individuelle doit sans cesse rassembler ses *disjecta membra* dans un effort qui ne connaîtra pas d'interruption tant que durera la domination capitaliste. Mais en empruntant cette voie elle ne peut en réalité que méconnaître la portée de l'« expérience intérieure » (toujours au sens de Bataille) qui se refuse à la fascination du projet et du possible (celui qui semble se dessiner dans les relations aux autres et dans l'espace qu'elles délimitent). L'intériorité qui ainsi ne laisse plus travailler le savoir (le savoir fermé sur lui-même de la téléologie) s'ouvre alors à un non-savoir capital, celui du vide, du dénuement, et du non-sens des significations qui cherchent à remplir les consciences. Sans doute, Lukács n'a-t-il pas tort de critiquer avec virulence l'intériorité « pessimiste » qui se protège par le pouvoir afin de jouir de ses états d'âme dans la complaisance de l'isolement égotiste, mais il s'agit là encore d'une intériorité du trop-plein qui se soustrait à l'expérience de la scission, de la disjonction de l'individu et du rapport social, du caractère fallacieux des totalisations qui se proposent dans le champ de la pratique. L'expérience intérieure doit être, au contraire, négative, critique, compréhension du fait que l'individu et sa conscience sont dans la société actuelle en état de survie, sans cesse menacés dans leur autonomie, voire voués à n'être plus que des exemplaires, des reproductions coulés sur un même moule. Elle peut par là faire accepter la fin de l'individu unitaire, unifié et organisé autour de son propre isolement et de sa valorisation dans la compétition universelle. Certes, cette expérience négative ne permet pas encore de voir les contours d'un nouveau mode d'individuation et d'esquisser ce qui serait un individu socialisé (cet individu aux multiples connexions sociales librement assumées dont parle Marx dans les *Grundrisse),* mais elle est fondamentale dans la mesure où elle empêche les individus de coïncider

avec « eux-mêmes » et plus précisément avec leur parcours social. L'individu n'est ni totalement ce qu'il fait, ni totalement ce qu'il lui faut être ou ne pas être en fonction des situations ou des circonstances. Il peut être sa vie durant un support docile des rapports sociaux, il ne s'identifie jamais complètement à ces rapports qui lui sont extérieurs.

Lukács, qui fait tout pour ignorer cette présence du négatif ou ne veut le concevoir que comme déviation par rapport à une norme, ne peut ainsi que se fermer la possibilité d'un examen sans œillères du problème pour lui si important de la vie quotidienne *(*l'*Alltagswirklichkeit)* qui, dans les œuvres de la maturité, remplace le concept d'*Erlebniswirklichkeit.* Si pour lui, la vie quotidienne n'est plus la rencontre désordonnée et déstructurante des solipsismes, elle n'est pas ou n'est plus une scène où s'inscrivent les mouvements profonds de la société, mais une superficie où seules les apparences sont perceptibles. Il est naturellement trop opposé à l'idéalisme pour transformer ces relations interindividuelles et cet intersubjectif quotidien en simple illusion, en simple masque de ce que sont les rapports sociaux. Il veut au contraire y voir une réalité seconde, dérivée, à partir de multiples médiations des rapports sociaux fondamentaux, c'est-à-dire des rapports sociaux de production. Il apparaît néanmoins, et à y regarder de plus près, que cette réalité dérivée — en relation de discontinuité ou de disjonction avec ce qui constitue vraiment la trame de la société — est un reflet qui ne reflète plus grand-chose, si ce n'est la séparation des individus par rapport à leurs propres relations. Il y a en quelque sorte rupture de continuité entre le social et l'individuel, passage ou bond entre des sphères hétérogènes. Lukács, bien sûr, n'exclut pas que les consciences individuelles puissent parvenir à la compréhension des grands mouvements historiques, mais cela ne peut pas se faire, selon lui, à partir des difficultés et des contradictions du vécu et du quotidien, de ce qui fait que les individus vivent dans le malaise. La conscience malheureuse doit se dépasser dans une conscience des contradictions sociales qui ne nie certainement pas le mal à vivre des individus, mais ne peut le prendre que comme un symptôme qui ne parle pas de lui-même et qu'il s'agit de faire parler. L'individualité problématique doit se saisir dans sa spontanéité apparemment la plus irréductible comme mue par des forces qu'elle ne maîtrise pas, et donc chercher à poser ses propres problèmes en dehors du champ de son expérience vécue, dans le champ des totalisations et des pratiques transindividuelles c'est-à-dire dans 1'universalité du discours et de l'action. L'individu qui est le jouet des

rapports sociaux bourgeois ne peut trouver en définitive son salut que dans la négation de la sphère de « l'immédiateté » individuelle. La dialectique lukacsienne de l'individuel et du social reste, en ce sens, prisonnière tant du social et de son hypostase dans une certaine conception de la pratique politique, que de la réduction du quotidien individuel à des composantes essentiellement psychologiques (ce qui explique, évidemment, qu'elle ne puisse venir à bout de toute la chaîne des médiations). Implicitement, elle doit admettre que l'extériorité du rapport social par rapport aux sujets de la société capitaliste ne peut être analysée comme la conséquence d'un mode de socialisation spécifique des individus, elle tend bien plutôt à faire du vécu individuel une sorte de scorie détachée du social et oublieuse de ses origines. La méfiance de Lukács à l'égard de l'intériorité et du vécu lui interdit ainsi de voir que les vacances et les manques des individus renvoient, au-delà de l'individuel, aux configurations de l'intersubjectivité et aux formes de l'interaction qui supportent cette dernière. L'individu marqué par l'absence et par l'autre dont parle la psychanalyse ne peut être saisi comme un moi isolé même s'il vit dans l'isolement, car c'est l'intersubjectivité enserrée dans des formes d'interaction ossifiées qui le constitue en sujet. Alors même que les individus croient entretenir des relations les uns avec les autres qui ne devraient rien qu'à elles-mêmes et aux échanges qu'elles permettent, ils se soumettent, en fait, à des modes sociaux, d'organisation et d'appréciation des rapports interindividuels. Les relations marchandes, les lois de l'évaluation pénètrent non seulement les habitudes de consommation, mais la majeure partie des processus de socialisation. On naît à la société en apprenant à se valoriser, dans un champ social discontinu et inégalitaire, en apprenant à jouer de significations sociales surimposées en même temps que des formes d'interaction, en faisant sien un certain type de discours sur le monde par l'acquisition de langages et de codes, mais en négatif ces processus d'accession simultanée à l'expression, à la vie sociale et à l'individuation, sont en même temps des processus d'élimination et de mutilation de ce qu'ils prétendent instituer. Les individus ne peuvent symboliser toutes leurs interactions et trouver les moyens d'élaborer tous les échanges qu'ils ont avec eux-mêmes, les autres et leur environnement, avec la nature intérieure et extérieure. Il s'ensuit que la socialisation qui s'opère dans les termes de la téléologie évaluative et valorisante est une véritable progression vers la désocialisation, et que l'individuation qui se perd dans les étapes d'une très hypothétique réalisation est soumission au social comme universel abstrait. C'est

bien pourquoi la crise actuelle de l'individualité, l'éclatement de son unité, sa perte du sens de l'orientation dans les pratiques sociales, ses difficultés à prendre en charge les objectifs socialement licites et légitimes ne doivent pas être interprétés en termes de décadence, mais interprétés comme crise des relations entre individus-sujets et rapports sociaux (dont les individus constituent la matière première), c'est-à-dire de la société et de la présence de la société dans les individus. Cela veut dire en particulier que la reproduction sociale doit vaincre de plus en plus d'obstacles parce que le système des relations sociales ne produit plus que difficilement les « personnalités » qui lui sont indispensables. Crise de la société et crise de l'individualité s'alimentent donc réciproquement à travers des déséquilibres sans cesse renouvelés. De ce point de vue, la « normalité » de la société est rien moins qu'ordonnée, même si elle cherche à être normalisante : pour chaque individu, le vécu quotidien est multiple et contradictoire, partagé entre des espaces et des temporalités souvent opposés et toujours divers, espace et temps du travail abstrait et de la production, espace et temps de la consommation - récupération, espace et temps de l'affectivité, etc. Au-delà des effets d'assourdissement produits par les formes d'interaction fétichisées et répétitives attachées aux mouvements de la valorisation, toutes ces scènes du quotidien résonnent des fausses notes et dissonances des rapports sociaux de production. C'est par conséquent un contresens profond de penser comme le fait Lukács que la perspective de dépassement de la société bourgeoise ne peut s'affirmer qu'en transcendant la sphère de l'*Alltagswirklichkeit*, qu'en haussant les individus au-dessus d'eux-mêmes et de leur concrétude. Elle doit au contraire passer au travers de cette réalité quotidienne fragmentée et brisée, tout comme elle doit passer au travers d'individus qui n'ont qu'une ombre d'existence et d'individualité.

Il n'est, par suite, pas étonnant que la lutte de G. Lukács pour un nouvel épanouissement de l'individualité dans une société libérée se soit manifestée à bien des égards comme une entreprise de restauration, comme une tentative pour refaire Hegel à notre époque, tentative portée par une nostalgie insistante et récurrente de 1'unité du sujet autour de la téléologie et des activités positionnelles des individus. Cette méconnaissance des effets de décentrement des sujets, de leur déportement par rapport à la conscience de soi n'est d'ailleurs nulle part plus éclatante que dans le domaine de l'art et de la littérature, domaine qui était pourtant celui où s'exprimait le mieux la modernité du jeune Lukács. C'est en effet à peu près tout l'art moderne que le

Lukács de la maturité condamne[5], et cela parce que cet art n'obéit plus à une esthétique de l'œuvre et parce qu'il ne cherche plus à s'affirmer comme connaissance et maîtrise du monde. Le Lukács qui écrit *Problèmes du réalisme* étend de fait à l'art moderne sa conception de la décadence et ne veut voir dans ses tendances destructrices (éclatement des formes et des genres, bouleversement des styles, etc.), dans sa renonciation à peindre les grandes tendances historiques à travers des personnages typiques, que soumission à la désagrégation de l'individualité. Il se refuse par là à comprendre que c'est précisément sa négativité qui donne sa portée subversive à l'art moderne et qui lui permet de marcher du connu vers l'inconnu, c'est-à-dire lui donne la possibilité de briser la circularité de la reproduction et de devenir une antithèse immanente de la société (Adorno). L'art n'est certes pas assuré de sa propre survie; il n'est épargné ni par les tentacules des rapports marchands, ni par les dangers du fétichisme et de la sublimation esthétiques, ni non plus par les tentations de la complaisance élitiste. Il reste cependant que sa complicité profonde avec l'individu qui refuse d'être lui-même, qui ne se fie plus aux instruments de guidage qu'on lui a légués, peut lui permettre d'échapper au piège de la réconciliation avec le réel et donc de poursuivre ce combat de l'âme et des formes, des formes et de la vie que Lukács a voulu clore avant que l'heure ait sonné.

Il n'y a évidemment aucune certitude quant aux effets révolutionnaires de ces déplacements dans le quotidien et dans l'intersubjectif, mais il est certain que leur apport est nécessaire au mouvement ouvrier, c'est-à-dire à l'action collective, pour se sortir de la fascination du travail et de la téléologie et si l'on veut cesser de concevoir la lutte pour une autre société comme une ascèse intramondaine qui trouve trop logiquement son aboutissement dans une paranoïa du pouvoir.

5. Voir à ce sujet Hans-Jürgen Schmitt (sous la direction de), *Der Streit mit Georg Lukács*, Frankfurt, 1978.

Chapitre II

ERNST BLOCH :
L'UTOPIE CONCRÈTE
ET LE PIÈGE DE L'ONTOLOGIE

La société a de plus en plus de mal à coïncider avec elle-même. Autrement dit, les hommes qui vivent en elle et par elle s'identifient de plus en plus difficilement aux relations et aux pratiques qui leur collent à la peau, mais leur semblent en même temps extérieures, comme imposées d'un dehors qu'ils ne savent pas très bien situer. Une grande partie de la pensée contemporaine témoigne de cet état de choses en se faisant pensée du retrait, c'est-à-dire du désinvestissement par rapport aux pratiques sociales et aux représentations qui les accompagnent. La philosophie de Heidegger, par exemple, après avoir été tentée par le projet d'une ontologie fondamentale passant notamment par l'élucidation des structures de la vie quotidienne, s'est tournée vers un réexamen critique de toute la pensée occidentale, conçue comme pensée de la volonté de puissance et de la domination dans l'oubli du rapport originaire à l'être. L'au-delà du présent inauthentique est une sorte d'en deçà, de retour en arrière, de regard rétrospectif qui renoue avec les vertus de la réceptivité et de l'étonnement ainsi qu'avec l'esprit de méditation. Cette fascination pour le retrait, cette répudiation de l'engagement immédiat ne sont d'ailleurs pas propres aux seuls penseurs qu'on qualifie trop rapidement de réactionnaires, on les voit aussi à l'œuvre chez les théoriciens les plus en vue de l'école de Francfort, tel Theodor W. Adorno. Pour ce dernier, tous les échanges sociaux, toutes les pratiques, marqués par la réification et l'esprit de domination, participent d'une structuration sociale qui aveugle les esprits et nivelle les différences. La société qui prend la consistance d'une seconde nature s'abandonne au vertige de la

répétition-reproduction du même, de l'identification de l'hétérogène au déjà vu, déjà codifié. Elle pourchasse inlassablement le non-identique, tout ce qui pourrait rappeler ou suggérer une relation de l'homme à l'homme, ou de l'homme à son environnement qui ne serait pas une relation d'appropriation ou d'assimilation forcée. Les pratiques qui se veulent révolutionnaires succombent elles-mêmes à cette réification omniprésente, elles ne font que la secouer pour mieux s'y intégrer par la suite. En dehors de l'art, lui-même menacé de mort, il n'y a pas de négation déterminée de l'ordre existant, pas de pratique qui mène à la reconnaissance du non-identique et au renoncement à la violence sur l'homme et la nature.

Il est assez évident que les différentes variétés de marxisme officiel ne sont guère capables de répondre aux interrogations que formulent les philosophies radicales du retrait ou de la critique de l'enfermement contemporain. Chez les marxistes officiels, la critique de l'existant voisine en effet trop souvent avec une apologie des formes actuelles de la pratique, de la technique et des activités sociales. Les marxismes institutionnalisés critiquent l'individualisme bourgeois, mais la plupart du temps ils ne cherchent pas à saisir la complexité des rapports entre l'individu et la société et plus précisément le caractère problématique des relations entre un général ou universel hypostasié (la société) et un particulier enfermé dans son isolement monadique (l'individu). Pour eux, la réconciliation de l'individu et de la société, l'épanouissement de l'individualité comme de la socialité passent simplement par les bouleversements socio-économiques et la transformation morale des individus (en fait l'intériorisation de nouvelles normes sociales). La réalisation du socialisme peut donc renouer avec les valeurs de la bourgeoisie ascendante, héroïsme, ascétisme, culte du travail et de l'autoréalisation dans le travail, c'est-à-dire, en quelque sorte, surinvestir les formes bourgeoises de l'échange social et de l'activité. C'est ce qu'a bien vu Jean-Paul Sartre dans *Questions de méthode,* en donnant malheureusement au problème une solution discutable : compléter le marxisme orthodoxe stalinisé par une philosophie existentialiste de la pratique (et de ses fondements subjectifs). La publication d'*Experimentum mundi,* d'Ernst Bloch (en version française), vient toutefois montrer qu'il est possible de mettre en question du dedans la solidarité du marxisme avec le vieux monde qu'il entend combattre[1]. E. Bloch, en effet, ne part pas d'un homme déjà constitué qu'il suffirait de mettre dans de meilleures conditions dans un monde lui-même déjà habitable, il part au contraire d'un homme inachevé dans un monde fait d'interruptions et de discontinuités, d'un homme qui ne se possède pas et n'est encore qu'un vouloir dire sans véritable qualification ou prédication. La non-coïncidence de l'homme avec lui-même, avec la société et ses pratiques, ne renvoie pas, en ce sens, à un oubli de l'être ou à un enfermement totalitaire (soumission des individus à un universel abstrait), mais à l'insatisfaction du manque à être, au dérangement d'un vouloir-plus qui n'est pas encore réalisé. L'homme n'est pas ce qu'il est, ni complètement ce qu'il fait, il est autre par ses projections au-delà de l'immédiat et de ce qui veut le rendre prisonnier. Bloch en veut pour preuve tout ce qui est dépassement du donné dans la vie quotidienne comme dans les œuvres de l'esprit humain, mythologies, religions, œuvres d'art, etc., le plus souvent par une transgression implicite de ce qui est explicitement dit. Le rêve diurne, comme le préapparaître dans l'œuvre d'art, orientent vers ce qui n'a pas encore existé, vers ce qui mûrit sous les apparences de l'engourdissement, transformant ainsi sans cesse les conditions de l'action, bouleversant les faits accomplis, et les situations les mieux acquises.

C'est pourquoi, selon Ernst Bloch, il ne peut y avoir de clôture idéologique, d'enfermement dans une présence à soi illusoire et satisfaite d'elle-même. Il y a au fait toujours quelque chose qui excède l'idéologie, la circularité du déjà vu et du déjà connu et permet d'aller vers l'inconnu en faisant éclater les frontières du « maintenant » trop circonscrit. Le monde doit, par suite, être conçu sous l'angle de la possibilité objective, des latences, des tendances inscrites dans tous les contextes où triomphe apparemment l'irrémédiable. Autrement dit, ce qui se fait et s'accomplit n'est qu'une partie de la réalité objective, ne représente qu'une des actualisations possibles à un moment donné des processus et des mouvements qui constituent le champ du réel. La temporalité, pour être véritablement comprise, doit être placée sous le signe et la primauté du futur afin qu'au-delà de la perception bornée de la succession chronologique, on saisisse — comme le dit Bloch — que le devenir est antérieur au passé. En ce sens, le dépassement du présent inauthentique ne relève pas d'une « anamnèse », d'une redécouverte de ce qui a été perdu, mais d'une utopie concrète qui se nourrit des tendances à l'œuvre dans la réalité. L'utopie, telle que la conçoit Bloch, est à la fois proche et éloignée de la

1. Les œuvres d'Ernst Bloch sont publiées en 17 volumes chez Suhrkamp à Francfort. Sur l'œuvre de Bloch on peut consulter : Burghart Schmidt (sous la direction de), *Materialien zu Ernst Blochs « Prinzip Hoffnung »,* Frankfurt, 1978; Hans Heinz Holz, *Logos Spermatikos,* Darmstadt-Neuwied, 1975; Arno Münster, *Figures de 1'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch,* Paris, 1985.

négation déterminée selon Hegel, proche dans la mesure où elle n'est pas une négation abstraite, un refus purement moral de ce qui se donne pour la seule réalité possible, éloignée dans la mesure où elle n'est pas une résolution quiétiste, au fond prédéterminée, des contradictions qui traversent le présent. L'utopie concrète n'est pas pure transcendance, elle se manifeste par l'intermédiaire d'une dialectique des objectifs proches et lointains, qui se nourrissent réciproquement et se corrigent sans cesse. L'utopie concrète, de ce point de vue, n'a rien à voir avec la planification technocratique qui fait de l'avenir le lieu d'une reproduction élargie du même (croissance quantitative), pas plus qu'elle ne se confond avec les utopies abstraites qui bâtissent les sociétés parfaites de l'avenir en mettant entre parenthèses non seulement les difficultés à surmonter, mais aussi ce qui est susceptible de se développer. Bouleverser en profondeur la société, ce n'est pas lui imposer d'en haut des normes abstraites, c'est au contraire lui permettre de nouvelles relations et de nouvelles formes d'activité dans un climat de libération des forces productives humaines. L'utopie concrète, Bloch ne craint pas de l'affirmer, ressortit de l'imagination objective, c'est-à-dire d'un imaginaire social qui tire sa force de la critique qu'il fait de l'étroitesse et de 1'unidimensionnalité du réel cristallisé.

On ne s'étonnera donc pas que Bloch refuse de penser la rigueur intellectuelle dans le cadre d'une totalisation circulaire ou d'un système clos qui prétende se soumettre le monde des étants. Le système comme il le dit est un ordre de route, un ensemble de perspectives de transformation qui décide, épouse les tensions anticipatrices dans la réalité. C'est par excellence un système ouvert à son propre mouvement et au dépassement des frontières que la pensée se met à elle-même lorsqu'elle se veut contemplative et dominatrice d'un présent réifié. Il s'ensuit que les catégories qui soutiennent son architecture ne peuvent pas ne pas être des figures processuelles, tendues et tournées vers le non-encore-être par opposition aux concepts des théories traditionnelles de la connaissance. Bloch insiste particulièrement sur la catégorie de « front » qui cerne la situation temporelle de l'avant où les choses se décident et sur la catégorie de *novum* qui cherche à saisir ce qui n'est pas encore conscient et n'a pas encore été selon sa possibilité objective. La véritable connaissance ne doit donc pas être perçue comme une adéquation illusoire à une objectivité figée : elle est plutôt une expédition sans repos, ni trêve vers ce qui est proche, mais non encore appréhendé. Elle procède par l'exploration systématique de ce qui n'a pas été ou n'est pas encore questionné, elle s'ouvre à l'expérimentation inventive, celle qui ne s'enferme pas dans

les protocoles d'expérience, mais accepte l'étonnement et l'ébranlement des certitudes péniblement établies. La conceptualisation et la réalité font mouvement 1'une vers l'autre dans la mesure où les concepts se remettent en question dans et par l'extension de l'horizon balayé et travaillé, dans la mesure aussi où la réalité qui fait éclater les catégories vieillies exerce elle-même une pression pour que se produise une autre conceptualisation. La philosophie au sens où l'entend Bloch ne peut donc être une façon d'ordonner et d'organiser le monde en s'appuyant sur des certitudes ontologiques, c'est-à-dire sur des références à la permanence de l'être. De manière tout à fait explicite il place au contraire sa réflexion sous le signe d'une ontologie du pas-encore-être pour qu'il soit bien clair qu'il n'y a pas de fondement immuable à la pensée et à la pratique. L'ontologie du pas-encore-être (de la faille, de la béance dans les fondations les plus solides) ne peut être pour lui qu'une incitation sans cesse renouvelée à la transformation des pratiques et de leurs relations unilatérales à la fermentation de la société. La réflexion ontologique sur les insuffisances de l'être social comme des relations de celui-ci à la nature doit en effet mettre crûment en lumière l'incertitude des contenus sur lesquels reposent les rapports sociaux apparemment les plus assurés. Par contrecoup, le bouleversement des pratiques et leur dynamisation doivent empêcher la réflexion ontologique de se laisser aller à une statique de la tranquillité ou du changement bien tempéré.

C'est, bien entendu, dans cet esprit, que Bloch se propose d'étudier la société pour lui restituer son caractère de *multiversum*, sa multidimensionnalité occultée par les aplatissements idéologiques. La société, pour lui, est traversée de discontinuités spatiales et temporelles, c'est-à-dire tissée de chevauchements et d'enchevêtrements appelant, en fait, une théorisation multilatérale qui mette en relation ou en communication tout ce que les discours abstraitement universels sur le social veulent ignorer. Il faut d'abord et surtout prendre conscience que les formations sociales concrètes ne vivent pas selon des temporalités uniques, c'est-à-dire selon les mêmes synchronies dans leurs différentes composantes et selon les mêmes ordres de succession pour ce qui concerne les épisodes socialement significatifs. Les couches sociales dans leurs divergences et leurs oppositions n'ont pas les mêmes rapports à la mémoire collective, à l'imaginaire social et aux diverses façons de concevoir le passé, le présent et le futur de la société. Et cela, non pas parce que les vécus sociaux seraient hétérogènes, mais parce que les relations des classes et des groupes aux rapports sociaux de production dominants ne sont pas systématiques et ne se font pas jour dans les mêmes conditions. Si

certaines couches plus ou moins proches de la bourgeoisie peuvent indéniablement se satisfaire du présent capitaliste, d'autres vivent nécessairement dans la nostalgie du passé précapitaliste, alors que les travailleurs de la grande industrie, eux, aspirent à un futur autre. Ces décalages temporels induisent des déséquilibres idéologiques permanents qui rendent particulièrement aléatoires et fragiles les périodes de stabilité. Derrière les façades normalisées de l'ordre social et étatique, la société est perpétuellement en bouillonnement, voire en proie à des glissements et à des déplacements idéologiques majeurs qui traduisent l'impossible conciliation d'enracinements spatio-temporels contradictoires et de pratiques sociales aux fondements opposés. Il est vrai que les individus comme les ensembles collectifs formés dans le giron de la société capitaliste se caractérisent par leur rigidité, rigidité dans l'isolement monadique d'une part, rigidité dans les mécanismes de soumission des individus au groupe d'autre part, mais cet éloignement du singulier et du général, cet enfermement de la dialectique du singulier, du particulier et de 1'universel dans des relations de pouvoir et des relations marchandes réifiées ne sont pas à l'abri de la fonction utopique et de ses débordements. Ni les individus, ni les groupes ne sont à l'aise dans l'individualisme solipsiste ou dans le collectif totalitaire, ils aspirent constamment à un être autre, à des « moi » qui n'aient pas sans cesse à se protéger des autres, à des « nous » qui ne reposent pas sur des mécanismes régressifs d'identification, aux chefs et la négation de soi-même. L'individualité est ainsi à la recherche d'une autre socialité, d'une socialité qui permette à la fois une participation intense et un quant-à-soi conscient de ses conditions et de ses implications (par une sorte de réinvention de la solitude). La socialité, pour sa part, qui ne s'épuise pas dans l'extériorité et les contraintes du social abstrait, tend à créer de nouvelles formes d'association et de relations interhumaines. Aussi bien faut-il se garder de tomber dans des vues réductrices sur la lutte des classes qui ne voudraient retenir que les oppositions d'intérêts matériels immédiatement constatables ou à l'inverse des intérêts historiques abstraitement conçus. Le conflit de classe doit au contraire être analysé en tenant compte des multiples déterminations de l'individuel et du social, bien au-delà de l'économique et du politique étroitement compris.

Il faut toutefois bien se pénétrer de l'idée que l'enrichissement de la notion de lutte de classes opéré par Bloch ne se confond pas avec l'ajout d'un complément culturel à la notion traditionnelle. Chez lui la lutte des classes est avant tout travail en profondeur du pas-encore-conscient sur le conscient figé, travail des nouvelles formes sociales en voie de

développement sur les formes sociales fétichisées. La lutte autour de l'exploitation et de l'oppression n'est pas seulement affrontement de type guerrier, affirmation de stratégies et de tactiques, elle est tout autant lutte pour de nouvelles médiations entre le sujet et l'objet, ré-organisation progressive des relations entre les consciences, les pratiques et l'environnement technico-social, prise de distance par rapport à l'immédiat aveuglant qui empêche de s'orienter vers de nouvelles liaisons entre les hommes et le monde. Elle est par conséquent lutte pour la conscience de classe comme chez le Lukács de *Histoire et conscience de classe*, par le dépassement du fétichisme de la marchandise comme du fétichisme de l'étatique. Mais, à la différence de ce qui se passe chez Lukács, cette conscience de classe en cours de développement n'est pas une conscience attribuée ou à attribuer en fonction d'une conception préétablie. C'est au contraire une conscience qui ne peut se définir *a priori* et se présenter comme compréhension au préalable de la tâche historique à accomplir. Elle est, en fait, arrachement au quotidien routinier, découverte dans la lutte de possibles insoupçonnés et plus profondément re-création, ré-ouverture de l'histoire en fonction, non d'une brusque illumination, mais en fonction d'une ré-élaboration pratique - critique du champ des représentations du monde et de la société. La lutte des classes doit donc se penser comme lutte contre la pré-histoire, contre la primauté du passé fermé, ce qui signifie aussi lutte pour la ré-actualisation des potentialités inexplorées et inutilisées du passé occulté et enfoui. Il ne peut y avoir, en ce sens, de linéarité du progrès social et de dépassement d'un présent non réussi sans reprise de ce qui n'a pas trouvé autrefois sa validation. Le front du progrès transcende par là les limites habituelles de la temporalité, il s'établit comme le constate Bloch dans une temporalité élastique qui traverse les époques. Rien n'a vraiment été définitivement joué, parce que rien pour le moment n'est vraiment joué. Le *novum* qui apparaît à l'horizon du futur peut encore sauver ce qui s'est apparemment perdu corps et biens dans la nuit des temps, car le *novum* peut toujours s'enrichir, au-delà des poussées concrètement utopiques du présent le plus immédiat, de toutes les virtualités qui, formellement laissées en arrière par le cours chronologique du temps, recherchent toujours leur actualisation. L'hétérogénéité des histoires et des traditions propres aux différentes couches de la société, leur apparente incommunicabilité ne peuvent être véritablement des obstacles insurmontables, puisque 1'unification du monde humain sous l'égide du capitalisme contraint les opprimés et les exploités à faire converger leurs efforts (et les moyens qui leur sont spécifiques) vers des objectifs communs. Ernst Bloch ne

souscrirait sans doute pas entièrement aux vues de Walter Benjamin sur la Révolution comme rédemption de toutes les souffrances du passé, mais il ne désavouerait certainement pas l'idée d'une transversalité spatio-temporelle qui transposerait sans interruption vraiment définitive l'essentiel de l'expérience subversive d'une époque vers une autre. La lutte des classes comme les pratiques authentiquement révolutionnaires se révèlent polyphoniques, c'est-à-dire porteuses de partitions écrites dans des circonstances et dans des lieux très différents. Elles vivent et se vivent sur des registres très différents, dans la non-simultanéité, dans une synchronie a-synchronique qui fait coexister et intervenir des préoccupations originellement très éloignées les unes des autres. Mettre en question la domination de la bourgeoisie, rassembler des opprimés autour du noyau de la classe ouvrière, ce n'est pas fondamentalement faire la sommation d'intérêts matériels (même si cela doit être fait), c'est faire se rejoindre des visées vers le tout autre, dissemblables par leur origine, mais conciliables par leur non-soumission au présent satisfait de lui-même. Les alliances qui se nouent dans la lutte politique ne peuvent de ce fait avoir de solidité — au-delà d'une conjoncture très limitée — que si elles permettent la fusion d'horizons divers et de structures temporelles qui font éclater la notion habituelle de la contemporanéité.

C'est bien pourquoi la pensée révolutionnaire n'a pas le droit de négliger ce qui vient des luttes d'autres lieux et d'autres temps et ne peut évidemment porter l'estampille du lieu que l'on foule et du jour d'aujourd'hui. La primauté du futur exige au contraire que l'excédent extra-idéologique, le pas-encore conscient, l'im-pensée de traditions banalisées à souhait (pour reprendre le vocabulaire de Heidegger) soient repris et réinterprétés pour faire céder les résistances d'un certain passé, le passé de l'immobilité et de la reproduction du même. Le monde de l'esprit objectif, des formes intellectuelles ainsi que des interprétations de la société et de 1'univers est derrière une façade de sérénité, et dans un climat apparent de lente maturation, des savoirs et des cultures, un monde plein de malaises et d'affrontements, de tensions vers le nouveau et de retours en arrière. C'est un monde qu'il faut déplacer, faire sortir de ses gonds en recourant à une herméneutique de la percée et de l'avancée au travers de la tradition. Dans l'optique d'Ernst Bloch, le progrès de l'esprit humain ne s'opère pas en effet par la sélection progressive ou naturelle des meilleures théories et des meilleures formations culturelles, encore moins par des cumulations successives, mais bien par des luttes très souvent obscures quant à leurs objectifs, luttes qu'il s'agit d'éclairer pour mieux voir le futur et qu'il s'agit en même temps de faire s'exprimer

selon d'autres conventions et codes que ceux qui leur furent imposés à l'origine. De ce point de vue, il ne saurait être question au vu de leur rôle dans certaines phases historiques, d'ignorer la portée des luttes et des affrontements religieux en adoptant à leur égard une attitude méprisante dictée par un athéisme vulgaire et borné. La religion n'est pas qu'une projection dans un au-delà insaisissable des désirs insatisfaits des hommes et conjointement soumission à un *Deus absconditus* censé donner des réponses à cette insatisfaction, elle est tout autant recherche de l'homme inachevé, de l'*homo absconditus* et de l'*humanum absconditum*. Cela est particulièrement vrai lorsqu'elle se présente comme recherche du royaume de Dieu sur terre, comme messianisme qui ne peut s'en tenir au règne du père transcendant et ne peut se contenter de l'état de choses existant dans la société. Autrement dit, dans les religions, il faut être attentif à tout ce qui met en question l'inaccessibilité du divin et va dans le sens de son humanisation, notamment à tout ce qui rompt avec les mythes apologétiques et statiques de la divinité pour se tourner vers des mythes eschatologiques profondément travaillés par des problèmes humains. Il y a presque toujours eu une religion d'en bas pour s'opposer à la religion d'en haut, celle des prêtres et de la théocratie, et chercher dans la mystique et l'hérésie les moyens de desserrer les contraintes théologiques et ecclésiastiques. Dans ces combats et par ces combats, la religion se fait athéisme authentique, sécularisation et transformation des inquiétudes et des protestations adressées à la divinité en pratiques subversives. Cette sécularisation n'est ni une adaptation - réinterprétation de la religion pour faire face au désenchantement et à la désacralisation du monde moderne dominé par le capitalisme, ni non plus la négation abstraite et aveugle de la religion au nom de la lutte contre la théocratie, mais une révélation du religieux - eschatologique à lui-même grâce au dialogue de la tradition et de la révolution. Comme le dit Bloch dans *L'athéisme dans le christianisme,* il faut lire la Bible avec les yeux du *Manifeste communiste*, tout comme il faut lire Marx en ayant présentes à l'esprit les interrogations pressantes venues des textes et des traditions religieux. Pour transcender l'existant, il est nécessaire de rompre avec la transcendance, mais pour ce faire il est tout aussi nécessaire de se faire l'héritier de tout ce qui a été affrontement concret avec la transcendance. On ne dépasse pas la religion comme domination de l'au-delà, comme système hiérarchisé des relations du spirituel et du temporel sans utiliser les forces qui les rongent de l'intérieur.

Sans ce rapport vivant à l'eschatologique et au sacré subversifs l'athéisme profane est forcément appelé à dépérir, voire à se transformer

dans la religion et dans la religiosité conservatrices de l'athéisme repu et obtus. La phrase provocante de Bloch selon laquelle « seul un athée peut être un bon chrétien, seul un chrétien peut être un bon athée » n'a pas d'autre sens. Elle appelle d'ailleurs à s'interroger sur le marxisme d'aujourd'hui qui, comme les religions établies, s'est voulu horizon indépassable, c'est-à-dire a eu tendance à se transformer en une transcendance qui ne peut transcender vraiment l'existant. L'hérésie de la théorie s'est ainsi faite théorie de l'orthodoxie, identification à l'adversaire au nom de la lutte efficace contre l'adversaire. Contre ce marxisme du quiétisme et de l'immobilité théoriques, il faut, selon Bloch, rétablir dans ses droits, voire réimputer au marxisme une théorisation de la mobilité et de l'anticipation, de l'inquiétude et de l'espérance. Le marxisme n'est certainement pas un prophétisme qui serait irruption de l'irrationnel dans une société sclérosée, mais il n'est pas non plus une explication totalisante du monde ou une *Weltanschauung* porteuse de vérités premières et dernières. Le marxisme n'a pas à être une théorisation positive de la société et du monde, mais une théorie critique et autocritique, constamment en train de déplacer son objet et de se décaler elle-même par rapport à lui pour être une nouvelle pratique de la théorie. Afin de travailler dans l'horizon du futur et de contribuer à transformer le monde, la théorie marxiste doit être transformatrice d'elle-même, répudier toute relation contemplative au monde. Il n'y a pas seulement va-et-vient entre la théorie et la pratique; réciprocité de la visée et de sa mise en œuvre, de la fin et du moyen, il y a dans le travail de la théorie et de la pratique 1'une sur l'autre une mise en question permanente des contraintes à l'harmonie et à l'équilibre. La théorie anticipatrice détruit les certitudes des pratiques aveugles, de même que les pratiques irréductibles aux orientations préétablies et aux téléologies institutionnalisées, bousculent les édifices théoriques. Le marxisme, comme unité de la théorie et de la pratique, ne procède pas selon une pragmatique de l'adaptation et de l'ajustement, mais par des permutations et des jeux de bascule incessants qui déplacent les ordres de préséance. Il y a primauté du théorique lorsque la pensée anticipatrice libère des énergies emprisonnées dans des pratiques réifiées et routinières, mais il y a priorité de la pratique lorsqu'elle secoue sans remords ni précautions le bel ordonnancement de la présomption théorique. Théorie et pratique ne peuvent être qu'en relations de tension permanente, pour ne pas dire d'affrontements, entrecoupées de très rares armistices. La théorie révolutionnaire se doit donc de combattre l'illusion théorique par excellence, celle qui se croit en mesure de diriger la pratique par décret d'en-haut et, ce faisant, de

s'approprier le monde. La représentation logique n'emprisonne jamais complètement l'intensité a-logique, et, comme Bloch ne cesse de le répéter depuis *Esprit de 1'utopie*, le marxisme ne peut se réduire à une « critique de la raison pure », c'est-à-dire à une théorie purement cognitive qui suffirait à fonder la nécessité du socialisme. Plus précisément, « la critique de la raison pure », c'est-à-dire en l'occurrence la « critique de l'économie politique », ne peut être saisie dans toute sa rigueur critique que si on la lit sur la toile de fond d'une autre éthique, une éthique sans propriété rendue possible par les manques et les failles de la société capitaliste. La nouvelle éthique en gestation ne fonde certainement pas l'appareil conceptuel de la critique de l'économie politique, mais elle introduit dans le champ de l'économique des éléments de rupture tels qu'elle ôte à l'activité économique son caractère de naturalité en ouvrant la voie à d'autres orientations épistémologiques. Les catégories de la critique de l'économie ne cherchent pas à épouser la réalité socio-économique comme croient le faire les catégories de l'économie politique classique, elles l'exposent dans sa spécificité et son historicité en prenant leurs distances par rapport à elle. Il faut donc retenir que la théorie marxiste est multiple et qu'elle correspond à 1'unité conflictuelle de moments divers, souvent difficilement conciliables, le moment de l'impensé et des questions informulées, le moment des projections vers l'avenir, le moment de la critique scientifique, le moment aussi du regard de détective qui est à l'affût des trous, de l'imprévu et de l'inattendu, du secondaire qui renvoie à de l'essentiel.

Le marxisme n'a évidemment pas de centre fixe, de noyau dur définitivement cristallisé, il est parcouru de courants froids (la rigueur critique et scientifique) et de courants chauds (la recherche d'un monde meilleur) qui mêlent leurs eaux sans règles préétablies, en fonction des mouvements et des ébranlements de la société. Il trouve, certes, un principe d'unité et d'unification dans l'espérance fondée et argumentée en une société sans classe, la *docta spes* comme la nomme Bloch, mais il ne s'agit pas là d'une référence à une certitude ou à un déterminisme historiques. La nécessité de la société sans classe ne renvoie pas à un sens préétabli, comme on l'a déjà vu, mais à la possibilité objective du socialisme. Cela signifie en particulier que la *docta spes* ne doit pas s'appuyer seulement sur les pulsions vers le tout à fait autre et sur l'insatisfaction avec le manque et le pas-encore-être, mais doit être capable de concrétiser la fonction utopique sans tomber dans le fatalisme et une lecture fidéiste des contradictions sociales. Comme Bloch en a parfaitement conscience, le marxisme compris de cette façon doit être capable de lire

dans les mouvements objectifs de la société, ce qui la contredit, la transcende, et traduit l'irréductibilité des pratiques et des relations humaines aux formes sociales qu'elles prennent temporairement. Il se situe par là aux antipodes du refus purement moral de la réalité présente, puisqu'il lui faut faire naître des pratiques subversives-transformatrices, de la rencontre et de la fusion des contradictions objectives et d'innombrables révoltes. La *docta spes* doit, en quelque sorte, devenir le point de convergence des moments divers de la critique marxiste de l'existant, pour apporter aux différents « vouloir-agir » le moment de la prédication et de la détermination. Pour cela, il faut évidemment arriver à spécifier les oppositions à l'ordre social existant, c'est-à-dire découvrir leurs sources, leur insertion spatio-temporelle et leur dynamique. L'horizon du futur, lui-même, doit entrer dans un mouvement de détermination et d'apparition de nouvelles possibilités concrètement repérables. Formulé négativement, le problème est de mettre au jour ce qui empêche un libre jeu des formes sociales, c'est-à-dire leur détermination par des activités individuelles et sociales qui ne soient ni pétrifiées, ni automatisées. Il s'agit de comprendre pourquoi la société capitaliste, malgré son apparente non-directivité et la permissivité que certains lui attribuent, ne tolère pas, voire proscrit très ouvertement la prédication-qualification des activités et des communications à partir d'elles-mêmes et des questions dont elles peuvent être porteuses.

Sur ce point précis, E. Bloch ne manque pas de se référer aux analyses de Marx sur la valeur qui s'autovalorise en tant que substitut du sens et en tant que carcan des différentes formes d'activité sociale, mais, et c'est là un point aveugle de sa théorisation, il ne 1'utilise pas dans toute sa radicalité. On peut noter en particulier qu'il tire très peu de choses des développements de Marx sur la société capitaliste comme monde renversé (la tête en bas), où le Capital, dans le déploiement de ses formes et de leurs métamorphoses, se donne pour le vrai sujet des processus sociaux et le moteur de la socialité. Les formes sociales (en tant que formes des relations humaines) n'apparaissent pas dans leur dépendance par rapport à des sujets porteurs (individus et groupes sociaux), mais au contraire dans leur autonomie et leur préséance par rapport à ces sujets en tant qu'elles se donnent à voir et à pratiquer pour des formes naturelles et donc obligatoires. La prédication-qualification des activités à partir des automatismes de la valorisation se fait sujet par rapport à des sujets, réduits eux à l'état de prédicats de leurs prédicats. La relation activité sociale productrice - production sociale se renverse et se verrouille; le produit domine et impose sa loi aux producteurs. Cela signifie

que les cristallisations matérialisées de l'activité humaine, les formes des échanges des hommes avec leur environnement et avec la nature prennent une consistance propre par rapport aux volitions et aux projets des participants au jeu social. C'est ce que Marx expose dans ses œuvres de la maturité comme un renversement des rapports entre forces productives humaines et forces productives matériellement cristallisées (ou travail mort), ces dernières asservissant les premières. Mais cette exposition est en même temps critique, mise en évidence de l'incomplétude de ce processus de captation des échanges humains qu'est la marche en avant du capital. L'exposition décrit et reconstruit la dialecticité du capital, ses mouvements de différenciation et de retour à lui-même (de reproduction élargie), en même temps elle construit des cercles de cercles en montrant que les processus apparemment autosuffisants du capital ne peuvent jamais s'affranchir de leurs présupposés substantiels ou de leurs contenus et trébuchent sur eux presque à chaque pas. La matérialité rétive des activités et des échanges humains ne peut être assimilée par le matérialisme idéal ou l'idéalisme spéculatif de la dynamique capitaliste, elle lui oppose au contraire des limites qui ne peuvent être franchies que par des crises multiformes et récurrentes. La possibilité d'un renversement de l'inversion est par conséquent inscrite dans l'équilibre instable et précaire de la reproduction des formes sociales capitalistes et 1'utopie concrète se trouve ainsi avoir partie liée avec la tendance à une permutation des relations entre les formes sociales et leurs producteurs, c'est-à-dire avec une négation déterminée, la remise sur pied qui n'est ni retour à l'origine, ni retour en arrière, mais effectivement ouverture sur d'autres modalités de production des formes sociales et donc des sujets.

L'horizon du futur n'est plus simplement déterminé ou qualifié par les projections vers un être autre qui naissent des manques du présent, il est investi, pénétré par les perspectives d'éclatement du système fermé des pratiques et des formes sociales ainsi que par les possibilités de reformulation et de redistribution des activités humaines qui en résultent. En ce sens, ce n'est plus seulement l'homme inachevé ou *homo absconditus* tendu vers le tout autre qui apparaît au seuil de l'avenir, c'est aussi, comme le dit Marx, l'individu multilatéral, riche de multiples connexions avec les autres et avec le monde et qui joue consciemment avec elles. La socialité et l'individualité, sans cesser d'être des terrains d'exploration et de découvertes, se présentent sous cet angle, dans leur complémentarité potentielle, à des distances infinies de leurs relations d'hostilité ou d'opposition dans le monde d'aujourd'hui. La réversion de l'inversion il est vrai n'apporte pas par elle-même de solutions à tout

ce qui tourmente les hommes et la société, mais elle laisse entrevoir et espérer des échanges matériels et symboliques délivrés des contraintes et des automatismes de la réification. C'est en fait sa proximité, sa latence qui permettent de définir avec rigueur les termes de ce dialogue de la tradition et de la révolution qui hante E. Bloch. Le futur à la fois déterminé dans ce qu'il rejette et écarte, et ouvert dans ce qu'il autorise, peut se mettre à l'œuvre concrètement dans le présent, le tarauder dans tout ce qu'il a d'ossifié et de routinier, et le faire sortir de sa temporalité statique comme de sa logique de la fermeture. Cela veut dire que la tradition n'a plus besoin d'être saisie comme un monde de sédimentations figées, caractérisé par des règles de transmission (et de déperdition) rigides et qu'il faut accepter comme poids du passé sur le présent ou rejeter avec violence. Elle peut au contraire être questionnée sans arbitraire à partir de ce que la réversion potentielle de l'inversion laisse ou fait découvrir sur les exploitations et oppressions du passé. Plus précisément, la réversion donne la possibilité de déconstruire toute la construction fétichiste du monde de l'esprit objectif et notamment de désarticuler toute la logique forcée qui fait d'éléments spatialement et temporellement hétérogènes des parties homogènes et subordonnées de la reproduction théorico-culturelle du capital. Le « troisième monde », pour reprendre la terminologie de Popper dans *Objective knowledge,* n'est plus alors cette cumulation autonome et continue de productions culturelles qui produisent les relations symboliques des hommes. Il n'est plus cette objectivité de la culture et des liens symboliques qu'on peut en permanence opposer aux subjectivités qui en sont porteuses, mais bien le monde en voie de réappropriation par les hommes qui libère et suscite de multiples constructions culturelles aptes à vivifier les pratiques, le lieu où se nouent de nouvelles liaisons entre formes intellectuelles et formes sociales. Le dialogue du passé et du futur à travers la mise en question du présent (ou de sa fausse immédiateté) interroge précisément les possibilités de déplacement-renversement des rapports entre activités de pensée et pensé, il interpelle tout ce qui peut s'opposer au développement conscient des formes sociales. Il ne s'agit pas seulement de parvenir à de nouvelles généalogies qui détruisent l'être-là de catégories réifiées et leur apparente indiscutabilité, il ne s'agit pas seulement de mettre fin à des téléologismes rétrospectifs, il s'agit par le questionnement et la qualification réciproques du passé et du futur, de rendre possibles de nouvelles déterminations de l'existence sociale. Ce ne sont pas n'importe quelles questions venues du passé ou venant de l'anticipation du futur qui concourent à l'élaboration pratico-collective des nouvelles catégories et formes sociales,

mais bien celles qui prennent en compte 1'universalisme capitaliste, son universalisation-synthétisation des formes de l'exploitation et de l'opression, et 1'unification contradictoire du temps et de l'espace du monde qui en découle. On peut d'ailleurs ajouter que c'est à travers ce passage dans le monde réifié que les hypothèses et les modèles de transformation gagnés dans la confrontation entre les discontinuités spatio-temporelles peuvent se développer en hypothèses et modèles réels mis à l'épreuve, c'est-à-dire insérés dans l'expérience même du monde, pour parler comme Ernst Bloch.

Cette tentative de précision de la dialectique de 1'utopie concrète et de la négation déterminée n'est évidemment pas incompatible avec une part très importante de la pensée blochienne, celle, très riche, qui fait ses comptes avec un certain positivisme marxiste. Il ne faut toutefois pas se dissimuler que la théorisation d'E. Bloch ne s'arrête pas à une théorie historiquement située de la production des formes sociales, mais qu'elle s'élargit à une dialectique du monde *(Weltdialektik)* fondée sur un matérialisme d'un type très particulier, celui de la matière inachevée, l'*ens imperfectissimum* tendu vers sa réalisation. La possibilité objective, si décisive dans la conceptualisation sociale de Bloch, trouve ainsi son origine dans la dynamique de la matière, dans son mouvement de production de formes, ou si l'on veut dans son activité entéléchique. L'expérience du monde, par conséquent, se définit aussi comme le devenir sujet de la nature et de la matière. Le sujet social à naître, le procès de son effectuation, ne peuvent être interprétés autrement que comme la pointe extrême d'un mouvement qui parcourt la nature tout entière. La que-impulsion à la recherche de son quoi ne renvoie pas seulement aux sujets mutilés anxieux de trouver une insertion sociale qui les sorte de relations atrophiées avec eux-mêmes, les autres et le monde, mais à la non-réussite du monde, aux échecs de son apparaître *(Erscheinen)* ou de ses modes d'apparition. On voit bien, à ce propos, ce que Bloch peut faire valoir contre des conceptions déterministes et positivistes de la nature, la réduction de la matière à un ensemble de relations quantitatives et fixistes, à un « en soi » mort qui n'est plus qu'un champ d'intervention sans doute résistant, mais très passivement résistant pour les hommes. A cela, il oppose l'impossibilité du déterminisme poussé jusqu'à ses extrêmes limites, ce qui veut dire notamment que l'objectivité ou la matière ne sont pas des substrats indifférents pour les activités subjectives (pas plus qu'ils ne sont d'ailleurs de simples corrélats de la conscience). Dans la nature, comme dans la société, il y a des sujets à l'œuvre pour dépasser leur

pas-encore. Aussi bien la réconciliation de l'homme avec la nature doit-elle se concevoir non comme une absorption de l'objectivité naturelle par la subjectivité humaine, mais comme la fonction, la fécondation réciproque de subjectivités en voie de développement. E. Bloch, il est vrai, se garde d'affirmer que cette réalisation en cours du monde est assurée de la réussite, il admet que la passion qui se consume elle-même, autrement dit l'impulsion qui ne trouve pas de « quoi » peut conduire au néant et à la vanité totale *(totales Umsonst)*. Mais le fait de circonscrire le monde à cette alternative de la réussite tendancielle et de la catastrophe (les interruptions temporaires étant, bien sûr, secondaires) pose on ne peut plus clairement problème dans la mesure où elle réintroduit subrepticement un finalisme ou plus exactement une téléologie que Bloch croyait pouvoir éviter. En effet, si l'on veut aller au-delà de la constatation d'une relative indétermination de la nature, on est obligé de lui imposer un sens (ou un non-sens), ce qui est une façon de lui attribuer un destin. E. Bloch affirme, certes, que le « commencement est à la fin », que le monde naturel est en suspens, mais il est lui-même forcé d'ajouter qu'il est agité de « marées utopiques » qui sont le pendant naturel des « utopies concrètes » qu'on trouve dans la société. Par là, il place le thème de « l'humanisation de la nature et la naturalisation de l'homme », qu'il reprend au jeune Marx, sous le signe de l'anthropomorphisme. L'herméneutique objective-réelle qui prétend découvrir ce qu'ont à dire les allégories ou les chiffres du monde naturel se modèle, en réalité, sur l'herméneutique qui déchiffre le préapparaître utopique dans la société. Elle se situe dans un contexte où l'identité tendancielle de but entre l'homme et la nature renvoie quant au fond à l'identité de l'être et de la pensée, comme l'a fort bien montré le théologien Alfred Jäger. Il y a coproductivité de la nature, c'est-à-dire participation de la nature à l'histoire humaine, parce qu'il n'y a pas d'affinités profondes entre processus matériels chiffrés et processus sociaux mal déchiffrables, ou pas encore déchiffrables.

Quoi qu'il en ait, E. Bloch se retrouve donc par le biais de cette identité à venir (le but non fini), dans le cadre d'une dialectique du fini et de l'infini, du manque et de la plénitude qui tend à mettre l'infini de la Raison (l'Evidence utopique) au commencement et à la fin des processus humains et naturels. L'ontologie du pas-encore, au lieu de fonctionner comme mise en garde contre la tentation ontologique, se referme sur elle-même et se dévoile comme une ontologie de la Raison utopique qui peut à terme tout expliquer et mettre en place dans la nature et la société, au détriment du non-identique et du non-conceptuel.

De ce point de vue, il n'est pas interdit d'affirmer que la pensée d'Ernst Bloch se meut constamment dans de profondes contradictions, prise qu'elle est entre sa volonté de faire valoir les droits des intensités a-logiques et sa tendance à soumettre la non-logique à des téléologies d'ordre conceptuel. On peut retenir en particulier que la téléologie naturelle qualitative qu'il applique aux réalités extra-humaines l'empêche d'analyser dans toute sa riche complexité la dynamique des rapports entre formes sociales et formes des relations humaines à la nature. La solution « matérialiste » empruntée à une certaine tradition aristotélicienne (d'Aristote à Vico) masque en quelque sorte la matérialité des relations entre les hommes et la nature. Elle voile ce qu'on pourrait aussi appeler la relationnalité matérielle et suprasensible des échanges humains-naturels, si l'on veut bien ne pas oublier qu'il n'y a pas appréhension directe de la nature par les hommes, mais enchevêtrement des formes humaines de précompréhension et de préhension des milieux naturels avec les modes d'insertion et d'immixtion des processus naturels dans les formes sociales. Il y a en fait production sociale de la nature, et plus précisément des formes naturelles, parallèlement à la reproduction des rapports sociaux, et dans la reproduction des rapports sociaux. Cela signifie en particulier qu'il n'y a pas de face-à-face entre la société et la nature, entre l'homme et la matière, mais élaboration - révolution permanente du naturel à partir des matériaux légués par les générations passées et des questions posées par les pratiques sociales nouvelles. L'histoire de la nature ne peut donc être séparée de la production des formes naturelles en tant que formes de préhension et de contact avec le naturel. Les temporalités et les modulations spatiales de l'élément naturel ou de la matérialité sont évidemment irréductibles aux manifestations temporelles et spatiales de la société, mais pour percevoir vraiment cet accompagnement plus ou moins discordant et distant, plus ou moins proche et harmonieux, pour recevoir et accepter la matérialité dans sa non-socialité, encore faut-il être capable de saisir que le mode de production des formes sociales et des formes naturelles peut produire ces dernières comme formes de séparation entre l'homme et la matérialité, c'est-à-dire comme formes négatrices des différences et de la non-conformité du matériel-naturel. Dans un tel contexte, l'objectivation (la rencontre du social et du naturel) se présente et se développe comme une projection subjective du social, comme une annexion unilatérale des processus matériels qui laisse de côté de nombreuses déterminations des pratiques. Cette objectivation-occultation a, sans doute, atteint son point culminant avec la société capitaliste qui transforme le matériel-

naturel au champ de valorisation et d'exploitation. Les connaissances accumulées dans les béances de la nature deviennent considérables, mais les relations au naturel se font de plus en plus utilitaires (matières premières, recherche de lieux et de moyens de récupération pour la force de travail), c'est-à-dire rendent de plus en plus difficile la compréhension du métabolisme homme-nature comme relationnel-processuel impliquée dans de nombreuses activités productrices de formes. Le naturel-matériel s'autonomise, prend la consistance de la matière indifférente, passivement réceptive ou résistante face aux opérations humaines technicisées pour la valorisation, tout aussi passivement elle s'insère dans le jeu des forces productives matérielles qui soumettent les hommes à leur joug.

Sans vouloir épuiser la question, on peut par conséquent se demander si, dans sa tension vers l'avant, la pensée de Bloch est assez attentive à la finitude de l'homme, de la temporalité et de l'histoire, et si elle ne cherche pas à franchir à bon compte ce qui n'est pas franchissable en tout état de cause. N'est-elle pas tentée dans sa dialectique de la Nature comme sujet de prétendre à la possession de l'absolu, à l'image du sujet humain – divinité ? N'est-elle pas encore prisonnière des projections de la conscience subjective, c'est-à-dire toujours en deçà de l'inventivité des relations de communication entre les hommes, des dépassements dont elles sont toujours capables, dans la finitude, par rapport au pseudo-infini de la confrontation solipsiste du sujet et de l'objet ?

Chapitre 3

HEIDEGGER AVEC MARX LA POLITIQUE DANS L'ÉLÉMENT DE LA FINITUDE

On ne peut comprendre Heidegger et son « archaïsme supposé » (la hantise des origines) que si on l'insère dans un contexte plus général de retrait par rapport aux modalités habituelles de la pensée. Heidegger, et toute une série d'autres philosophes n'acceptent plus de faire de la théorie selon les normes, c'est-à-dire de se conformer aux canons d'une rationalité théorique qui ne se pose pas de questions radicales sur elle-même. Le bien-penser pour le bien-agir, le bien-penser en fonction de ce que sont l'organisation et la logique habituelles du monde intérieur et extérieur représente précisément ce qu'ils se refusent à pratiquer dans une satisfaction aveugle. Il n'y a pas de relation innocente de la pensée au monde, de relation de maîtrise de l'objectivité qui n'ait à s'interroger bien au-delà de la problématique de la connaissance sur les « évidences » de la subjectivité et de l'objectivité, de la pensée et du réel, de ce que sont les délimitations communément admises du pensable et de l'impensable, du réel et de l'irréel. La notion d'homme elle-même est à cet égard problématique, parce que la dialectique de la théorie et de la pratique, de l'extériorisation et de l'intériorisation devient elle-même suspecte dans ce qui constitue son noyau fondamental, l'affirmation du sujet dans et par ses œuvres, dans et par son action.

Ce mouvement de retrait de la pensée rationnelle par rapport à elle-même ne peut, bien sûr, être détaché de ce qui se passe dans la société. C'est le désinvestissement de certaines couches bourgeoises (notamment

intellectuelles) par rapport aux pratiques sociales qui conduit à ces différentes formes du désenchantement d'abord théorisées par Max Weber. La recherche du sens dans le monde social, à partir de ce que sont les thèmes, les instruments et les points d'application de l'action (ou de la praxis), devient problématique. Le sens que l'on croit produire par la confrontation des fins et des moyens, de l'individuel et du social fraye en réalité la voie à du non-sens, à une société qui échappe à ce que ses membres disent vouloir lui assigner. Individu et société, sujet et objet, théorie et pratique entretiennent des rapports qui relèvent autant de l'incohérence que de la cohérence, de l'inconsistance que de la consistance, ce qui veut dire en d'autres termes qu'on ne peut trouver sens, cohérence et consistance que dans des mécanismes sociaux extra-humains (quoique insérés dans les rapports interindividuels et dans les rapports à l'environnement).

Il faut cependant remarquer que les penseurs du retrait (Heidegger, Wittgenstein, Musil *et al.)* n'abordent pour la plupart pas vraiment l'arrière-plan social. Ce qui les préoccupe fondamentalement, ce sont les erreurs d'orientation de la pensée (ou de la théorie de la connaissance) qui, à leurs yeux, peuvent être responsables du rapport manqué des hommes au monde. Leur façon de poser les problèmes est par conséquent limitée et unilatérale, mais elle peut être très féconde de par leur refus de la compromission théorique, de par leur volonté de dépasser les différentes variétés de criticisme postkantien qui ne font qu'affiner sans les décaper les instruments traditionnels de la connaissance. La destruction phénoménologique de Heidegger, qui est essentiellement une déconstruction critique de l'histoire de la pensée occidentale, permet ainsi de s'interroger sur la pensée avant la pensée, c'est-à-dire sur les structures de précompréhension qui déterminent et préorientent la connaissance. Elle permet en outre le développement d'une phénoménologie de la quotidienneté *(Alltäglichkeit)* qui attaque le monde des significations figées, le monde des étants substantifiés, coupés de leurs connexions en profondeur avec le *Dasein* (ou présence humaine et son être-dans-le-monde). Le monde de la physique, celui de la *res extensa* de Descartes, mais aussi celui quotidien du « on » soumis à l'altérité et à la réification, peuvent être par-là dépouillés de leur fausse consistance et remis en relation avec ce qui les sous-tend au-delà des apparences. La dialectique du sujet et de l'objet perd dans ce contexte tout caractère fondateur, puisqu'elle apparaît comme une dérivation des structures de l'être-dans-le-monde (être jeté, être possible, souci d'être en avant de soi, discours) et non simple manifestation d'une

conscience qui plane au-dessus du monde en le connaissant[1]. Le problème de la temporalité prend lui-même un éclairage tout à fait particulier, il ne peut plus être réduit à celui d'un temps linéaire et cumulatif, dans la continuité simple d'un infini abstrait et sans contours précis, il se dévoile, au-delà des vues habituelles sur la succession de l'avant, du pendant et de l'après, comme celui de la mise en relation et de la compénétration des « extases » temporelles, passé, présent, futur, sous le signe de l'avenir et des modifications incessantes qu'il fait subir à ce qui a été *(gewesenheit)* et à ce qui est présent. Le temps chronologique image de l'éternité statique qui est celui auquel s'adapte la vie inauthentique selon l'espace public du « on» (dérivation en fait de structures plus originaires) ne fait que masquer la temporalité d'un être-pour-la-mort, qui n'est possible qu'en fonction de la mort et de la finitude, c'est-à-dire découvre dans la mort et la finitude sa propre possibilité et son authenticité. Toute mise en question de la succession linéaire au contraire, c'est-à-dire du maintenant comme moment de l'éternité, fait ressortir, par contraste, la retombée du *Dasein* et de son existence, son emprisonnement dans un monde de l'étant-donné *(Vorhandenheit)* où prédominent les rapports entre substances, les disjonctions abruptes entre le sujet et l'objet, entre la pensée et la matière, et surtout le subjectivisme qui s'engage dans la quête infinie d'une maîtrise du monde des étants qui ne sont plus que des étants entraînés dans des chaînes interminables de conditionnements réciproques.

On a beaucoup raillé cette conception heideggerienne de l'authenticité et de la temporalité finie dans l'être-pour-la-mort en lui attribuant d'ailleurs une attirance pour la morbidité et le néant qui n'a aucune pertinence dans l'affaire. Par ces critiques trop vite venues, on s'est ainsi mis hors d'état de comprendre certains des points les plus forts de ce retour sur soi-même de la pensée contemporaine, notamment la prise de distance par rapport aux significations sociales inscrites dans les objets et les relations de la vie quotidienne, la tentative pour faire échapper la pensée à la fascination d'une objectivité qui ne serait là que pour les subjectivités, le mouvement en recul par rapport au trop-plein et à l'agitation du monde de l'affirmation volontaire et de l'action, le refus de poursuivre le sens dans le faire et dans la créativité en tant que recherche effrénée de la réalisation de soi-même. On ne

1. Sur tous ces points, il faut naturellement se reporter à *Sein und Zeit*, Tübingen, 1957, dont on est encore loin d'avoir saisi toutes les implications, et notamment ce qu'il peut apporter à la connaissance critique des modalités contemporaines d'existence.

doit pas sous-estimer en particulier la portée révolutionnaire qui revient à la mise en évidence de la volonté de puissance ou encore du vouloir du vouloir comme relation unilatérale au monde, comme rapport de domination qui échappe à tout contrôle et se nourrit de ses propres automatismes et de ce point de vue ne peut se présenter que comme éternel retour du même, c'est-à-dire circularité et répétition infinies. Le monde, en effet, n'apparaît plus ou ne se donne plus à la volonté de la volonté que comme un ensemble de valeurs qu'il faut créer ou dont il faut s'emparer pour permettre aux sujets de se donner l'illusion de la maîtrise. La vérité ne réside plus par conséquent que dans la conformité du monde objectal aux visées egologiques des hommes, elle n'est pas ou n'est plus ouverture, découverte de ce qui n'est pas donné immédiatement, éclaircie pratiquée dans ce qui est obscur et voilé pour le regard inattentif et le comportement purement appréciatif. Elle ignore l'histoire secrète de l'être, celle qui se trouve en dehors de la vision de la conscience de soi, de la présence totalisante à soi, et qui seule peut dire que l'homme ne coïncide pas avec lui-même et avec ses propres relations, qu'il est à la fois en deçà et au-delà de ce qu'est son inscription-insertion actuelle dans le monde. A l'encontre de cette vérité qui se résume et plus encore se réduit à une adéquation, obtenue dans un climat de force et de violence, de l'esprit et de la chose, l'orientation sans direction reconnue, le questionnement sans but précis de la pensée heideggérienne apparaît comme une volonté de préserver les possibilités d'appréhension de ce qui est refusé par une fixation exclusive sur l'ensemble de l'étant-donné, de ce qui se donne pour transparent à la conscience. L'élucidation phénoménologique de la quotidienneté *(Alltäglichkeit)* ne correspond pas du tout à une façon simpliste et démagogique de faire valoir les droits de la subjectivité, elle renverse, subvertit le point de vue du trop-plein pour permettre de voir la vacuité, le manque à être qui caractérisent l'être-dans-le-monde (de 1'humanité présente).

Il est vrai qu'il ne saurait être question d'accepter l'analytique existentiale de *Sein und Zeit* comme une formulation préalable ou préparatoire à une ontologie fondamentale (à la validité transhistorique). Malgré toutes ses ambiguïtés et les impasses dans lesquelles elle se fourvoie, la pensée de Heidegger ne nous y invite d'ailleurs pas dans la mesure où elle se veut dépassement de l'onto-théologie (et de la métaphysique), c'est-à-dire remise en question d'une opposition-complémentarité entre un monde de la *res extensa* (du spatio-temporel) et un monde de la *res cogitans* (de l'intelligibilité), c'est-à-dire d'une opposition-complémentarité entre des substances de second ordre et la substance fondement. La notion d'oubli de l'être, dont parle Heidegger, repose sur des analyses profondément ambivalentes, mais dans sa façon de tourner délibérément le dos aux investissements des individus dans les formes actuelles de l'interaction sociale (investissements libidinaux, cognitifs, etc.), il y a le reflet d'un rapport de plus en plus critique entre individu et société, individuation et socialisation, subjectivité et objectivité. Le mouvement de retrait par rapport à l'espace public *(Öffentlichkeit)* du « on », le désinvestissement des pratiques sociales peuvent, bien entendu, conduire à un solipsisme réactionnaire, mais en s'appuyant sur les analyses de l'être-avec-les-autres *(Mitsein)*, on peut très bien en faire à l'opposé les premiers moments d'un retournement critique sur la socialité, sur les hypostases du collectif et de l'individuel. Et il faut bien voir que cette critique de la quotidienneté des relations intersubjectives et des relations propres à l'être-dans-le-monde du *Dasein* n'est pas du tout un aspect secondaire de la mise en question de la société capitaliste (et plus généralement des sociétés actuelles), mais au contraire la condition nécessaire d'une critique efficace du rapport social de production pris dans sa globalité et dans sa séparation-dérivation de ce que sont les structures du quotidien (des échanges interindividuels les plus divers aux rapports avec l'étant-donné). La socialité capitaliste n'est pas seulement la connexion-opposition de catégories sociales aux intérêts divergents, l'affirmation abstraite de principes sociaux par-dessus la tête de ceux qui les rendent vivants (la propriété, le Capital), elle est faite aussi d'une myriade de réseaux capillaires qui entrelacent les individus les uns aux autres ainsi qu'aux choses, selon des modalités tout à fait particulières, notamment dans l'oubli de la multilatéralité de ces connexions et relations. Le somnambulisme du quotidien, les lignes de fuite qu'il emprunte à chaque instant pour ne pas avoir à revenir en arrière sur son immersion-dispersion dans le monde des valeurs sont autant d'éléments porteurs de la reproduction capitaliste qui est en même temps nécessaire au renouvellement de la volonté qui se veut et de son univers répétitif.

C'est cette potentialité critique de l'analytique existentiale et de ses prolongements dans le Heidegger de la maturité que le marxisme (sous sa forme prédominante) s'est refusé de reconnaître jusqu'à présent. On peut sans doute incriminer à ce propos le dogmatisme d'origine stalinienne, mais on ne doit pas se rassurer à trop bon compte en absolvant la tradition marxiste d'un défaut majeur de cécité, d'un aveuglement à bon compte qui la fait s'investir massivement dans les formes sociales

d'un monde historiquement situé qu'elle entend pourtant dépasser ou détruire. Le marxisme qui appelle au remplacement des relations sociales capitalistes partage en fait beaucoup des valeurs du monde auquel il s'oppose. En tant qu'inspirateur du mouvement ouvrier, il défend contre la bourgeoisie, ou croit défendre contre la bourgeoisie la valeur exemplaire du travail, c'est-à-dire sa contribution décisive au maintien ou au renforcement des liens sociaux. Il y aurait d'un côté la bourgeoisie avec son goût de l'argent et de l'enrichissement, de la rapine et de l'exploitation, de l'autre il y aurait le prolétariat et les couches opprimées porteurs de l'essentiel, les activités créatrices de richesses de la société et les capacités de réaction solidaire face aux événements et à l'inconnu. Cette présentation ingénument dichotomique de la lutte des classes néglige évidemment le fait que la bourgeoisie elle-même n'est pas étrangère aux valeurs qu'on prétend lui opposer, qu'au cours de certaines phases de son existence, elle sacrifie avec volupté à l'éthique du travail et à l'idéal du bien commun censé résulter des efforts individuels. A la limite, on peut même affirmer qu'elle ne peut s'adonner aux jouissances du parasitisme et de l'oisiveté, de la prodigalité et de l'oubli du lendemain qu'en raison des ressources en énergie et en volonté dont elle sait pouvoir disposer de façon plus ou moins permanente en son propre sein. C'est pourquoi la critique moralisante du mouvement ouvrier, son attachement à des conceptions qu'on pourrait qualifier de « victoriennes », son idée même de la libération de la société par le travail ne peuvent être pris pour des manifestations de la supériorité morale des travailleurs sur la bourgeoisie, mais bien pour le reflet du monde critiqué sur ses propres contestataires. Dans une étude magistrale, l'historien communiste italien Ernesto Ragioneri a montré qu'au tournant du siècle, la social-démocratie allemande avait succombé, sans s'en rendre compte à vrai dire, à un véritable culte du travail[2]. Depuis les choses n'ont fait que s'aggraver avec les développements de ce qu'il n'est pas exagéré d'appeler une théologie du travail et du labeur dans les pays et les partis communistes. Le travail salarié, et avec lui tout ce qui concourt à l'augmentation quantitative des biens produits et de la production en général est sinon explicitement, du moins implicitement considéré comme le fondement à partir duquel il est possible de réorganiser toute la société. On est ainsi placé devant le paradoxe d'un mouvement d'émancipation qui entend supprimer le

2. Cf. Ernesto Ragioneri, *Il marxismo e l'internazionale,* Roma, 1968. Notamment l'étude « Alle origini del marxismo della seconda Internazionale », p. 47-162.

capital tout en conservant ce dont il se nourrit et tire sa force, le travail tel qu'il s'est développé à partir de la révolution industrielle. Certes, on ne peut oublier que la tradition marxiste, par opposition au lassallisme et au fabianisme, demande la suppression du salariat et de l'exploitation, montrant par-là que, pour elle, le travail n'est pas en totalité une réalité non problématique. Cela ne l'empêche pourtant pas de se représenter la transformation du salariat sous des couleurs par trop idylliques. L'activité libérée du futur ressemble à peu de chose près à un travail qui ne serait plus soumis à des contraintes trop astreignantes et ne serait plus appliqué aux objets de travail en vue d'une production de plus-value. Son but ne serait plus une accumulation de marchandises et de richesses, mais une production maximale de valeurs d'usage pour la satisfaction des besoins de l'humanité. Si la perspective qui est dessinée n'est plus celle de la valorisation au sens capitaliste du terme, on voit bien qu'elle reste marquée, sous de nombreux aspects, par une thématique de la mise en valeur des ressources rares et du primat de la production-consommation par rapport aux autres activités sociales. L'idée chère à Marx, qui veut qu'une société socialiste développe des forces productives supérieures à celles de la société capitaliste est interprétée ici très étroitement en termes de progrès qualitatif des forces productives matérielles (alors que les textes de Marx font aussi explicitement référence aux forces productives humaines et aux progrès qualitatifs que recèle leur développement). La restructuration du monde social, conçue essentiellement comme nouvelle organisation des forces productives et non comme une redisposition-transformation de celles-ci ressemble ainsi fort à une réappropriation de la société présente par ceux qui en sont dépossédés aujourd'hui, sans que ses assises soient bouleversées pour autant de fond en comble. En ce sens, il n'est pas exagéré de dire que la majorité du mouvement ouvrier se trouve prise, comme malgré elle, dans des tendances qui lui font très souvent épouser les formes vitales du monde qu'elle croit condamner sans appel. Les relations intersubjectives, les rapports des individus aux formes de l'interaction et aux rapports sociaux, les formes de l'action collective et individuelle, les conceptions habituelles de la réalisation de soi-même par l'autoproduction, rien de tout cela n'est éclairé de façon critique ou perçu comme problématique. Les rapports propres à la société capitaliste ne sont pas compris et analysés dans leurs enchaînements et dans leur logique incontournable, de la base au sommet. On croit pouvoir au contraire séparer l'irrationalité des formes globales d'organisation — qu'il faut transformer — d'un monde quotidien et individuel largement intangible.

Au moment même où commence à se poser de façon pressante la question du retrait et du désinvestissement, la tradition marxiste, et avec elle une partie décisive du mouvement ouvrier organisé en sont donc toujours à revêtir les vieux oripeaux, engagés qu'ils sont dans un jeu d'attraction-répulsion et d'imitation-compétition avec la classe dominante.

Faut-il alors en conclure que la cause est entendue et admettre, avec l'Ecole de Francfort, que Marx et le marxisme sont secrètement mais profondément marqués par un positivisme qu'ils ne veulent pas s'avouer ? Faut-il se dire en termes plus heideggeriens que le marxisme est hors d'état de comprendre l'essence de la technique et d'y voir autre chose qu'une relation instrumentale à l'environnement, c'est-à-dire se trouve hors d'état de questionner tout ce qui se présente comme une relation en soi non problématique des moyens aux fins ? Ce serait sans doute suivre la mode intellectuelle d'aujourd'hui, mais en même temps passer à côté des développements les plus forts et les plus originaux de la pensée de Marx, plus précisément du Marx de la maturité. Dans la *Lettre sur l'humanisme* Heidegger reproche à Marx et au marxisme de ne saisir l'homme que comme autoproduction, en ne voulant voir en lui qu'une sorte de démiurge ou de génie qui s'empare du monde des étants. La plausibilité de ce reproche ne peut toutefois être défendue et affirmée que si l'on s'en tient aux conceptions hégélianisantes des *Manuscrits de 1844* et des œuvres de jeunesse. La « praxis », qui est, dans les thèses sur Feuerbach, une clé universelle pour la compréhension de la société, dépasse très largement la problématique d'une production de l'homme par lui-même dans et par la maîtrise du monde environnant. Dans les œuvres qui tournent autour du complexe de la *Critique de l'économie politique*, l'activité de production, même si elle est indispensable à toute vie en société, perd tout privilège explicatif, elle devient elle-même un problème central qu'il s'agit d'élucider. Le travail que l'on connaît à l'heure actuelle, pour Marx, n'est pas une réalité transhistorique, la manifestation d'une tendance naturelle des hommes à l'activité, qu'on pourrait cerner à partir de quelques notions simples, instrument de travail, objet de travail, produit de travail (dans leurs rapports à celui qui travaille). En tant que travail sans phrase, généralisé dans l'ensemble de la société, il se présente comme un travail abstrait qui ignore avec superbe son support, le travail concret (à caractéristiques et à finalités concrètes) ainsi que les individus. Il doit donc être saisi comme le point d'aboutissement de toute une série d'opérations sociales sans cesse renouvelées, qui produisent des travailleurs libres, égalisant leurs travaux pour en faire les moyens de valorisation du capital à

travers la production et la réalisation de marchandises. Le travail, dit Marx, prend la forme valeur, ce qui revient à dire que ce n'est pas en tant qu'activité téléologique primaire qu'il est socialement sanctionné. Le travail des uns et des autres en tant que partie intégrante du travail social a comme fin essentielle la reproduction élargie du Capital, c'est-à-dire une fin en extériorité par rapport aux fins ou aux volitions des individus et il utilise à cet effet des moyens possédés comme du Capital qui transcendent ou dépassent les capacités et les habiletés individuelles. Le procès du travail socialisé par le capitalisme est moins une combinaison en actes de multiples facteurs qu'un procès de séparation, séparation entre les travailleurs d'abord, ensuite entre les travailleurs et les moyens de production, entre les travailleurs et ce qu'ils produisent. Le travail qui permet à la valeur qui s'autovalorise (le Capital) de se perpétuer ne réunit les individus dans la production sociale que pour mieux les diviser et les atomiser, que pour mieux les réduire à l'état de masques de caractère, ou de supports de fonction dans des mouvements qu'ils ne maîtrisent en rien, alors qu'ils croient maîtriser les circonstances et la matière à laquelle ils sont confrontés. Il est, par suite, assez évident que la technique (ou division du travail dans les manufactures et les entreprises en général) ne peut être saisie comme un ensemble de procédures socialement neutres (relations simples des fins concrètes aux moyens concrets de leur réalisation). L'emploi capitaliste des machines dont parle Marx dans *Le Capital* va bien au-delà d'une adaptation des moyens aux fins (production de valeurs d'échange et de valeurs d'usage) dans le cadre de la grande industrie; il est en réalité combinaison-intrication de procédés matériels de production avec le procès sensible suprasensible de valorisation des produits du travail. La technologie capitaliste n'est pas seulement combinaison optimale des moyens en fonction des fins, recherche du moindre coût à partir de paramètres connus, elle est en même temps et surtout mise en place de rapports socialement conditionnés entre les agents et les conditions de la production sociale. La relation technologique aujourd'hui n'a plus grand-chose à voir avec ce pourquoi elle se donne, à savoir une mise à jour permanente des modes d'utilisation des ressources matérielles et humaines, elle est, quant à son fond, relation sociale au monde objectif dans un contexte de subordination d'une partie décisive de la société à cette relation. Du point de vue de Marx, l'essence de la technique déborde donc de très loin la technique, comme le dirait Heidegger lui-même, mais ce débordement ne renvoie pas à une pure et simple déviation de la pensée et de l'action, à une occurrence histo-

rique imputable à la métaphysique occidentale (et aux développements de la volonté de puissance), mais bien à une perte de contrôle de la société sur les relations instrumentales à l'environnement. Il y a non seulement empiétement du royaume des moyens sur celui des fins, absorption des fins dans une logique de la production pour la production, mais les moyens eux-mêmes cessent de pouvoir être de purs instruments forgés pour satisfaire des besoins directement exprimés, ils sont bien plus des moyens de valorisation, des valeurs qui transmettent de la valeur dans les moments mêmes de leur utilisation par la force de travail. L'introduction des innovations technologiques n'est pas fonction d'une efficience qui se mesurerait en diminution de la pénibilité du travail ou en maximisation des satisfactions pour le plus grand nombre, elle est fonction de l'accumulation du Capital, de sa rentabilité et de la reproduction du rapport social de production (il faut reproduire le salarié en tant que travailleur subordonné et parcellaire tout comme il faut reproduire la position dominante des capitalistes). Comme Marx l'a très bien montré dans *Le Capital,* le machinisme, au-delà de la réduction des coûts, a pour but de soumettre plus complètement les travailleurs au commandement capitaliste en les dépouillant des puissances intellectuelles de la production et de la force sociale qu'ils développent dans la coopération. Dans la machinerie se cristallise le rapport Capital-Travail comme s'il se coulait dans les choses transformées en moyens de production, comme s'il n'était que la domination des moyens sur les agents de la production, des forces productives matérielles sur les forces productives humaines. C'est donc à travers la technique que se réalise cette inversion de l'objectif et du subjectif dont parle Marx et que s'étend sur la société ce voile technologique (Adorno) qui fait prendre les apparences de la relation instrumentale pour la relation substantielle (tout en lui attribuant l'impuissance des hommes dans la vie sociale). La subjectivité isolée et dominatrice succombe ou plus exactement semble succomber sous le poids de ce qu'elle crée alors qu'elle ne fait que se débattre dans les arcanes de rapports qui la dépassent et prolifèrent selon une reproduction circulaire, mais élargie.

On ne peut en conséquence interpréter la dialectique des forces productives et des rapports de production, telle qu'on peut la trouver dans les *Grundrisse* ou *Le Capital*, selon la fausse clé du déterminisme technologique. Sous son enveloppe matérielle, la technologie est rapport de rapports, suite de processus apparemment autonomes dans leur objectivité instrumentale, mais liés à la dynamique du Capital et du travail dans leurs mouvements profonds. Les rapports de production,

en ce sens, ne se heurtent pas à la technique, à ce que les théoriciens du « capitalisme monopoliste d'Etat » appellent la révolution scientifique et technique, puisque cette technique est une de leurs manifestations essentielles, mais bien aux forces productives humaines asservies et à 1'usage différentiel et différent qu'elles tentent de promouvoir des forces productives matérielles. Dans sa marche forcée à l'accumulation, le Capital tend à se développer de façon illimitée, c'est-à-dire sans tenir compte des limites qui lui sont opposées par les hommes au travail et par les relations que ces derniers doivent établir avec leur environnement en fonction d'une production en progression quasi continue. Il est par suite inévitable que pour faire face aux crises qu'il engendre il soit amené en tant que Capital à nier les obstacles en utilisant la technique pour briser les résistances humaines et matérielles, dans le but de faire reculer sans cesse les frontières du monde qui peut être mis en valeur. La technologie et les techniques ne sont donc pas seulement des moyens employés pour élever la productivité du travail, elles sont aussi des moyens systématiquement développés pour faire violence à la matérialité concrète des relations et des échanges entre les hommes et la nature. La matérialité sensible suprasensible du Capital, c'est-à-dire la matérialité morte et abstraite des marchandises et des valeurs se donne toutes les apparences de la vie en captant les forces vives de ses supports, en les soumettant à des systèmes de machines qui sont en même temps des machineries sociales en extériorité par rapport au flux des échanges interhumains. C'est bien pourquoi la révolte contre les rapports de production, leur mise en question radicale, ne peut être le fait que de forces productives humaines perpétuellement bousculées et transformées par les révolutions technologiques, et non celui de créatures techniques, aussi raffinées soient-elles. Les forces productives humaines sont à l'étroit dans les rapports de production capitalistes, précisément parce qu'on les réduit à l'état d'appendices des moyens matériels de production et qu'on les empêche de se donner un champ d'action autre que celui de la production de valeurs. Comme Marx l'a noté, le caractère unilatéral du développement capitaliste entre en contradiction avec l'élargissement de l'horizon vital et l'extension des connexions sociales qu'il induit chez les individus et dans les groupes sociaux. Dans la production pour la production, les producteurs directs ne peuvent pas ne pas avoir des préoccupations, sinon diamétralement opposées, du moins irréductibles aux orientations qui leur sont imposées pour rendre possibles les automatismes de la valeur qui s'autovalorise. Autrement dit, leurs capacités d'action et d'intervention ne peuvent pas ne pas

déborder la notion même de production et s'étendre, au moins potentiellement, à des échanges et à des activités qui n'ont pas pour but la maximisation des objets ou des prestations (services) susceptibles d'être valorisés. Dans l'esprit de Marx, les forces productives asservies ne sont pas simplement à la recherche d'une meilleure correspondance avec les rapports de production, dans une sorte de jeu infini de la correspondance et de la non-correspondance, elles sont bien plutôt aiguillées vers la transformation des rapports sociaux de production en rapports sociaux autres et vers leur propre disparition-transfiguration en tant que forces productives porteuses de travail abstrait. Cela ne veut évidemment pas dire que la production matérielle est appelée à disparaître, mais cela implique qu'elle pourra et devra être subordonnée à des impératifs ou à des orientations autres que ceux de la valorisation sous ses formes patentes ou dérivées (accumulation de biens et de services en fonction d'appréciations sociales qui échappent aux individus et aux groupes qu'ils peuvent former).

Dans le contexte d'une perception aussi critique de la technique et du développement des forces productives, il n'y a pas et il ne peut y avoir de toute évidence de culte de la science. Le Marx de la maturité est d'ailleurs parfaitement conscient de ce qui relie les sciences et les techniques les unes aux autres dans le cadre de l'accumulation du Capital. C'est seulement grâce à l'application systématique des découvertes scientifiques que la technologie peut effectivement devenir cette puissance apparemment irrésistible qui pousse en avant les rapports de production et les forces productives en bouleversant toutes les routines et les inerties propres aux pratiques sociales. Mais c'est aussi grâce aux exigences croissantes du développement technologique que la science prend une place aussi importante dans la vie sociale et devient le modèle de l'activité théorique. On ne peut rien lui opposer, parce que rien ne semble pouvoir lui résister, si ce n'est en se réfugiant dans le domaine de l'irrationnel, du suprasensible ou du surnaturel. Le scientifique prend tout le poids de tout ce qui est économique dans tous les sens du terme et de ce qu'on ne peut refuser sous peine de multiplier les difficultés et les faux frais. Mais c'est précisément ce poids du donné, de ce qui se présente comme immédiatement positif, que Marx refuse de reconnaître. Les développements scientifiques pour lui ne sont pas séparables des finalités inhérentes aux rapports de production, aux commandes sociales qui en résultent, et surtout de la division du travail sociale qui en fait des instruments de la valorisation et de reproduction des rapports sociaux. Les sciences, qu'elles soient expérimentales ou purement théo-

riques (mathématique), ne sont pas isolables des relations de connaissance que les hommes établissent avec leur environnement et avec eux-mêmes. Elles s'insèrent dans un contexte social où les dissymétries et les différences hiérarchiques entre les positions sociales sont soigneusement occultées, où, en conséquence, des questions très importantes ne sont pas traitées et même n'arrivent pas à être formulées. Les sciences avancent en ignorant leurs propres conditions de production et les règles de constitution de leur discours, parce qu'elles ne croient relever que des théories et pratiques de connaissance, et parce qu'elles définissent leurs objets de façon restrictive. C'est ce que Marx montre très bien en traitant de l'économie politique et en soumettant tous ses présupposés à un examen critique sans complaisance. L'économie politique classique qui se donne pour l'élucidation des lois de la production et de la consommation en général, au-delà de toutes les variations historiques, est en fait prisonnière d'un point de vue unilatéral qui lui fait prendre pour du naturel ce qui est historiquement déterminé. A la recherche d'une explication des rapports de valeur entre les marchandises ou les produits, elle croit trouver une solution dans la théorie de la valeur-travail telle qu'elle est formulée en particulier par Ricardo, théorie qui est censée expliquer aussi bien la répartition du travail entre les différentes branches de la production que les proportions de l'échange. Mais, ce faisant, elle ne s'aperçoit pas qu'elle naturalise la notion de travail et absolutise la forme qu'il prend dans la société bourgeoise. La forme valeur des produits du travail qui en elle-même pose problème est ainsi prise pour une forme transhistorique, rationnelle par excellence, de régulation de la production et de la répartition. Marx, parce qu'il ne se laisse pas enfermer dans les limites tracées par l'objet de l'économie politique, parce qu'il sait reconnaître dans une problématique de connaissance une problématique sociale beaucoup plus large, peut par contre s'interroger sur la forme valeur et toutes ses dérivations. Parler de la valeur du travail, c'est comme parler d'un logarithme jaune, fait-il remarquer dans le livre III du *Capital*, ce qui revient à dire que mesurer les choses par le travail ou le travail par les choses et le temps est une entreprise impossible à moins de présupposer des interventions sociales récurrentes (et passées dans le domaine du trivial) qui réduisent l'hétérogène à l'homogène, les divers à l'équivalent, les échanges interhumains à des échanges de valeurs inscrites dans des produits étalonnés. La critique de l'économie politique à laquelle Marx se consacre pendant des décennies n'est, de ce point de vue, pas une simple refondation de l'économie politique, une définition plus rigoureuse de son objet et de son champ d'investi-

gation. Elle n'est pas non plus une condamnation morale du cynisme des grands économistes qui décrivent les souffrances humaines en les disant inévitables. Elle est subversion tant des fondements théoriques de l'économie politique que de la réalité dont cette dernière est le reflet, elle est, pour se référer à une thématique chère à Marx, réversion de l'inversion, remise sur pied d'un monde qui a la tête en bas, par un travail de dissolution des catégories, de décapage de ces abstractions réelles qui gouvernent la vie sociale en extériorité, par-dessus les volitions individuelles et les réactions des groupes. La critique de l'économie politique transcende ainsi les limites d'une discipline scientifique théorique ou d'une science expérimentale à la fois parce qu'elle se refuse à n'être qu'une élaboration-mise en ordre de concepts et parce qu'elle ne s'arrête pas à la positivité apparente du donné. Elle est simultanément déconstruction des concepts et destruction des illusions objectives sur lesquelles se fondent les pratiques sociales les plus établies, ce qui lui permet de s'interroger en profondeur sur le rôle dévolu à la théorie et à la pratique. Il n'y a plus de théorie au sens traditionnel du terme, puisque la tâche essentielle de la réflexion n'est plus de mettre le monde en catégories, mais de montrer que les catégories sur lesquelles s'appuie habituellement la pensée doivent être bouleversées et remises en question dans leur prétention à emprisonner le réel. La critique de l'économie politique n'a pas et ne peut avoir pour but la construction d'un corpus d'affirmations ou d'énonciations indiscutables sur l'être de l'économique, elle cherche à mettre en lumière le caractère problématique de la réalité économique elle-même, de son autonomisation par rapport aux autres modes d'activité et par rapport aux sujets-supports. Il n'y a pas non plus de pratique au sens traditionnel du terme, puisqu'il ne peut s'agir de mettre en œuvre une théorie positive, et de lui trouver des applications, mais bien de désagréger le monde quotidien de la téléologie de l'action et de la valorisation pour l'ouvrir à d'autres possibilités. La corrélation entre une théorie ordonnatrice et une pratique d'exécution fait place au moins tendanciellement à des liaisons multiples et réversibles entre des activités réflexives qui prennent leur distance par rapport au donné et des interventions qui secouent les pratiques routinières. La théorie critique ne s'insère plus dans une division sociale du travail, dans une séparation entre fins et moyens, entre élaboration et réalisation des activités humaines, entre porteurs de la théorie et exécutants, elle participe d'une entreprise de multiplication des connexions, de mise en relation de ce qui est apparemment éloigné ou disjoint. En même temps, elle distend ou rompt les liens qui s'établissent entre les choses, les

significations et les relations sociales, tout ce qui, dans le cadre actuel, permet ces passages récurrents du social dans les choses, c'est-à-dire la substitution des relations entre les choses aux rapports sociaux dans les représentations collectives et les pratiques quotidiennes.

La conceptualisation du capitalisme chez Marx est par conséquent tout à fait étrangère au scientisme, à cette idée d'une prise de possession du monde grâce à une progression irrésistible de la formalisation scientifique. Marx ne veut pas du tout circonscrire le réel dans un réseau serré de lois, afin de mieux le dominer et mieux le soumettre aux visées des hommes et aux automatismes de la valorisation. Il s'interroge au contraire sur les fondements mêmes du mode de travail de la pensée au sein des rapports capitalistes et sur le statut réel de la théorie de la connaissance et de tout ce qui ressortit de la logique. Il ne s'oppose évidemment pas à l'ascèse scientifique, à ces processus d'épuration qui tentent sinon d'éliminer, du moins de réduire considérablement la part d'équivoque dans l'élaboration théorique, mais il se garde de croire que les processus de connaissance se font jour dans une sorte de tête à tête permanent entre la ou les consciences subjectives et le monde objectif. La connaissance n'est pas un « reflet du réel » ou une recherche de correspondance entre l'objet et l'intellect, c'est, dans le cadre de la société d'aujourd'hui, un rapport social de production, une mise en rapport des hommes avec leur environnement qui fait intervenir des mécanismes sociaux multiples et complexes (le langage, les modes de perception, l'organisation de ceux qui produisent les connaissances, etc.). De ce point de vue, le théorique (non critique) ne peut échapper aux limites qui lui sont assignées par le cadre d'ensemble des rapports de production. Le discours scientifique, en particulier, restreint considérablement son champ d'investigation en ne s'interrogeant pas sur ses conditions de production, c'est-à-dire sur ses moyens de production (matériels et humains), sur ses méthodes et sur les objets de connaissance qu'il lui faut produire. En absolutisant ses propres procédures, en leur conférant une validité extra-sociale et extra-temporelle, il se présente comme un discours universaliste qui traite toutes les régions du réel selon les mêmes canons. Le discours théorique de Marx au contraire se veut un discours de la spécificité (de l'abstraction déterminée et des multiples déterminations) qui n'hésite pas à recourir à des méthodes de prime abord surprenantes. La logique hégélienne de l'identité est appliquée aux métamorphoses de la valeur de la marchandise, malgré ses aspects mystiques, parce que les relations de permutation et de substitution entre les différents moments de la forme valeur (les diverses

formes de la marchandise, de la monnaie et du capital) sont cernées au mieux par une dialectique du concept, de la substance et du sujet. Pour autant, cette dialectique n'est jamais prise pour une dialectique qui se suffit à elle-même, son apparente circularité est sans cesse perturbée par une logique différentielle des échanges et des flux matériels entre les hommes et leur entourage naturel. La valeur qui s'autovalorise (le Capital) ne peut jamais totalement s'abstraire de ce qui alimente ses forces vives (les hommes qui échangent et qui travaillent dans des conditions matérielles déterminées) parce qu'elle n'est en définitive que le fonctionnement en extériorité des relations sociales et que la dynamique qui lui est propre est au fond une dynamique qu'il lui faut emprunter à d'autres. L'objet de la critique de l'économie politique n'est en fait pas unifié, il est divisé en lui-même, partagé en des champs d'investigation contradictoires qui appellent des méthodologies elles-mêmes radicalement distinctes, voire opposées. Si la notion de loi dans *Le Capital* est si déroutante, c'est bien parce qu'elle repose sur des niveaux d'analyse hétérogènes (valeur et matérialité) que l'économie politique est incapable de différencier, et qu'elle fait appel à des causalités multiples, insaisissables selon une logique prématurément unitaire. Méthodologiquement *Le Capital* est polyphonique et c'est par-là qu'il échappe aux élaborations réductrices, au nivellement qui peut résulter d'une dynamique scientifique aveugle dans ses procédures de constitution de l'objet[3]. A la construction scientifique habituelle, Marx oppose une architectonique beaucoup plus complexe qui ne prétend pas refermer le théorique sur lui-même, mais entend au contraire le laisser ouvert à de nouvelles directions et à de nouvelles problématiques. Malgré toutes les pressions des événements et des circonstances, Marx a d'ailleurs toujours résisté à la tentation de concevoir la critique de l'économie politique comme une œuvre achevée ou comme un horizon indépassable de la pensée. Elle était pour lui un moyen de court-circuiter les automatismes des développements scientifiques, notamment ceux qui concernent l'étude de la société, en faisant jouer contre eux l'irréductibilité de ce qu'ils croient réduire et tout ce qui est à l'œuvre derrière la surface trop lisse des relations sociales ritualisées. Elle n'était certainement pas un appel au repos de la pensée, dans la satisfaction d'elle-même.

Ces réflexions préalables montrent qu'un dialogue entre la pensée

3. Toute référence au *Capital* est en réalité référence aux travaux qui s'échelonnent entre 1857 et la mort de Marx. On est encore très loin d'en apprécier la diversité et l'originalité et, au-delà des querelles d'interprétation, il y a encore tout un travail d'appropriation à effectuer sur ces milliers de pages.

de Marx et celle de Heidegger, malgré tout ce qui, apparemment, les éloigne 1'un de l'autre, doit être possible. Plus précisément, il apparaît que les divergences qui les séparent n'empêchent pas la confrontation et le travail de 1'une sur l'autre pour aboutir à de nouveaux résultats et leur faire dire ce qu'elles ne peuvent pas toujours dire, prises isolément. Le premier moment de la confrontation doit évidemment porter sur la thématique de la métaphysique occidentale, de son histoire et les perspectives de son dépassement. Elle est tout à fait centrale chez Heidegger puisque intimement liée au problème de l'historicité de l'être dans sa différence avec l'étant. De façon moins visible elle est très importante chez le Marx de la maturité et de la critique de l'économie politique comme problématique du rapport à Hegel et à la philosophie classique allemande. Marx on le sait se propose dans *Le Capital* de remettre la dialectique hégélienne sur ses pieds, c'est-à-dire place son entreprise de renversement de l'économie politique sous le signe d'une reprise critique et d'une transposition de la philosophie hégélienne, notamment de la « Logique ». Ce propos trouve, bien sûr, son origine dans la conscience qu'a Marx de se trouver devant un système qui tente non seulement de saisir son époque en pensée, mais aussi de ramasser et de reconstruire toute la philosophie occidentale. Ce qui lui donne toutefois toute son ampleur, c'est que Hegel lui-même, comme l'a très bien montré M. Theunissen[4], s'est posé de façon indiscutable la question du dépassement de la métaphysique. La *Science de la logique* n'est pas qu'un traité de logique substituant la dialectique à la logique formelle. C'est avant tout, sous la forme d'un discours spéculatif, une critique de l'ontologie et des théories de la connaissance. Le mouvement dialectique a moins pour but de disqualifier la rigidité des catégories logiques que d'établir de nouveaux rapports entre le concept et la réalité en mettant fin aux rapports d'indifférence entre le sujet et l'objet, entre le sujet et l'altérité qui cèdent si facilement la place à la domination de 1'un sur l'autre, c'est-à-dire à des rapports de subsomption. La dialectique est par conséquent mise en question de la pensée qui isole et sépare en croyant pouvoir faire fond sur l'immédiateté de ce qui est

4. Cf. Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main, 1980. Ainsi que la discussion de ces thèses dans H. F. Fulda, R. P. Horstmann, M. Theunissen, *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels Logik*, Frankfurt am Main, 1980; voir également Michael Theunissen, Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs, *in* Rolf-Peter Horstmann (sous la direction de), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main, 1978, p. 324-359.

donné. Elle se veut déstabilisation de l'être qui se manifeste dans l'apparence, en même temps elle est dépassement des illusions transcendantales de la conscience subjective dans sa confrontation avec le monde de l'objectivité. Elle est ainsi déplacement de la pensée au-delà de ses formes figées vers d'autres horizons. Elle est en particulier recherche d'une autre conception de la vérité, d'une vérité qui ne serait plus adéquation de l'esprit à la chose, mais correspondance de l'objectivité à l'esprit, c'est-à-dire rapprochement de l'objectivité et de la substance-sujet par le franchissement des barrières de l'objectivation et de la conscience refermée sur elle-même. Le mouvement dialectique comme mouvement de la pensée se mesurant à l'être et à elle-même serait par-là, marche vers 1'unité de l'autorelationnalité et de la relation à l'altérité, du rapport à soi-même et du rapport à l'autre. Il n'y a, en ce sens, aucune raison de se laisser enfermer dans les fausses oppositions de l'idéalisme et du réalisme, de l'esprit et de la matière, de la théorie et de la pratique, de l'intelligible et du sensible telles qu'on peut les trouver dans la tradition métaphysique. Il faut au contraire transgresser les limites des théories de la connaissance pour aborder une théorisation des formes ou des déterminations de la pensée comme formes de relations dynamiques au monde, comportant des figures et des moments divers qui s'engendrent les uns les autres à partir de leurs manques et de leurs défaillances. C'est pourquoi la *Science de la logique*, particulièrement dans ses parties traitant de l'être et de l'essence est à la fois exposition *(Darstellung)* et critique des catégories de la logique (conçue en termes kantiens), afin de trouver dans le concept la réconciliation de la pensée et de l'être, de 1'universel et du singulier à travers l'action qui retourne à elle-même. Cette victoire sur l'indifférence et la domination se révèle toutefois être un leurre dans la mesure où elle est absorption du fini (de l'être) dans l'infini du discours et de la proposition spéculative. La critique de l'ontologie se renverse en onto-théologie pour reprendre les termes de Heidegger.

La dialectique hégélienne reste donc une critique de la métaphysique à l'intérieur des limites de la métaphysique. Comme toute la philosophie classique allemande postkantienne elle est hantise de 1'unité et tentative de réalisation de 1'unité dans un monde marqué par déchirements et oppositions[5]. L'unité de l'homme avec lui-même et avec

5. Voir à ce sujet l'ouvrage de Panajotis Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, 1979. Par rapport aux ouvrages de H. Marcuse, *Reason and Revolution*, et

le monde apparaît en effet très problématique dans la société bourgeoise commerçante. Le développement de la division du travail sépare les hommes les uns des autres et les soumet en même temps à des processus de parcellisation des activités. L'Etat qui s'autonomise par rapport à la société se conduit, dans son activité de gestion et d'administration, comme une machine qui tient fort peu compte des réactions humaines. Le commerce multiplie les échanges de marchandises et les communications entre les hommes, en même temps il transforme ces derniers en rouages d'activités qui les dépassent. La dissolution de la féodalité et l'affirmation progressive du capitalisme ne peuvent par conséquent être appréciées en termes simples. L'enfantement de la nouvelle société se fait dans la douleur, au milieu de nombre de phénomènes négatifs. Aussi bien la philosophie ne peut-elle se contenter de penser l'époque : il lui faut, en réalité, trouver un au-delà du présent et de ses déchirements. Hölderlin, Schelling, Hegel dans leur jeunesse s'efforcent de découvrir les conditions qui permettraient le retour à la cité antique démocratique où public et privé, politique et social ne sont pas vécus dans la séparation ou l'exclusion réciproque. Dans leur esprit, il s'agit de rendre possible une véritable communauté humaine s'exprimant notamment par une très forte vie éthique et religieuse. Dans « Le plus ancien fragment du système de l'idéalisme allemand » (1796)[6] Hegel cherche des solutions passant par la suppression de l'Etat, le développement d'un art populaire comparable à celui des Grecs anciens et l'instauration d'une religion porteuse d'une mythologie de la raison autorisant la réconciliation de l'homme et du monde. L'évolution de la Révolution française et de la société européenne font évidemment comprendre à Hegel tout ce que cette orientation a d'abstraitement utopique. A partir du moment où il commence à s'approprier l'économie politique classique et pousse plus loin sa réflexion politique, il ne lui est plus possible de chercher l'au-delà de la séparation dans une sorte de retour en arrière. Il lui faut au contraire penser 1'unité du sujet et de l'objet ainsi que 1'unification de l'homme et du monde à partir des tendances du présent, à partir de tout ce qui est à l'œuvre dans la société bourgeoise commençante. Il découvre notamment que déchirements et séparation sont accompagnés par un développement tumultueux de

G. Lukács, *Der junge Hegel*, le travail de P. Kondylis a l'avantage de restituer l'importance chez ces penseurs de l'héritage de la métaphysique et de la religion.

6. Voir l'édition critique *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, publié sous la direction de Christoph Jamme et Helmut Schneider, Frankfurt am Main, 1984.

l'individualité et de la subjectivité qui dépasse largement tout ce qu'a pu connaître l'Antiquité. La cité grecque se réalise facilement en tant que communauté (sur le plan politique et sur le plan religieux) parce que les individus y sont peu développés subjectivement et ne posent que peu d'exigences dans leur commerce et leurs institutions communs. Il en va tout autrement à l'époque moderne où la recherche de la communauté ne peut pas ne pas se préoccuper des problèmes de la particularité et de 1'universalité, du singulier et du général, c'est-à-dire des problèmes de leurs décalages et de leurs oppositions. L'unité de l'homme et du monde ne peut s'affirmer immédiatement, il lui faut au préalable se perdre dans les méandres du subjectivisme (de l'affirmation abstraite de soi) et de l'objectivisme (la perte dans l'altérité), de la dissociation des individus et de leur soumission à un ordre répressif abstrait. Il faut en quelque sorte que la conscience individuelle fasse l'expérience de sa non-coïncidence avec la réalité et se découvre peu à peu partie prenante d'un procès qui la dépasse, celui de l'esprit qui se différencie pour retourner à lui-même. La marche à la communauté se manifeste par suite comme marche vers la communauté éthique de l'Etat représentatif (l'Esprit objectif), première étape vers l'Esprit absolu, et cela grâce à la réalisation de la Raison dans l'histoire par le Christ et la religion révélée. La présence du Christ dans l'histoire (particulièrement sous les traits de la Réforme) garantit par conséquent 1'unité de l'homme et du monde, de la théorie et de la pratique, de l'être et de l'étant sous la forme de 1'unité du concept et de la réalité et d'une religion de la rationalité. Mais cette unité postulée se dévoile dans les formulations qu'elle se donne, par exemple celle de la coïncidence du sujet et du prédicat dans la copule, comme 1'unité de la pensée et de l'être sous l'égide de la pensée. Elle est au fond fuite en avant de la conscience, recherche sans point d'application qui ne fait que sublimer les institutions de la société bourgeoise. Selon le mot de M. Theunissen l'onto-théologie devient théologie de la domination : l'esprit comme Esprit absolu qui englobe tout est formé sur le modèle de l'autoconscience *(Selbstbewusstsein)* qui, dans l'autoréflexion, se comporte à l'égard d'elle-même comme à l'égard d'un autre pour mieux se reprendre dans les termes mêmes d'une dialectique de la maîtrise et de la prise de possession[7].

La théorie hégélienne se révèle ainsi infidèle à un de ses thèmes les

7. Cf. Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat,* Berlin, 1970.

plus intéressants, celui de l'identité et de la différence, de l'impossibilité de leur dissociation complète ou de l'élimination définitive de 1'un des deux termes. L'unité de l'identité et de la différence, au niveau de l'esprit absolu, ne se présente plus en effet comme historicité et temporalité, comme passage incessant de 1'une dans l'autre, mais comme recouvrement de la différence par l'identité dans la négation des dimensions dialogiques de la conscience et de l'activité humaines. L'unité de la relation à soi et de la relation à l'autre comme condition du dépassement du déchirement et de la scission est subrepticement remplacée par l'idée de la maîtrise de soi et du savoir qui se sait. La différence de l'être et de l'étant est, par suite, appréhendée, dans une veine platonicienne comme un rapport entre l'infini et le fini, entre l'intemporel et l'éphémère, et non comme un rapport différentiel dans lequel les deux termes pas plus que le rapport ne sont stables et invariables. Comme Marx l'a très bien compris, la critique hégélienne des formes de l'objectivation et de l'objectivité, de l'indifférence et de la domination dans les rapports aux autres et au monde se mue en un jeu décevant de la réconciliation, parce qu'elle ne s'appuie pas sur une véritable compréhension des origines sociales de l'isolement et de la séparation des consciences ainsi que de l'occultation des relations dialogiques des hommes à eux-mêmes et au monde. Le recours à une eschatologie du « logos » chrétien rationalisé se trouve par-là remplacée par une dialectique sociale spécifique de l'ère bourgeoise. On est apparemment très loin de la critique heideggerienne de la métaphysique, avec son renvoi aux origines et sa thématique de l'oubli de l'être. Pourtant, si l'on veut bien se souvenir que l'analytique existentielle du *Dasein* est critique de l'autoconscience comme présence à soi et critique des formes de l'objectivité qui en résultent, les points de convergence apparaissent non négligeables entre l'auteur du *Capital* et celui de *Sein und Zeit.* Malgré des points de départ très différents, ils se rejoignent dans une entreprise de destruction de l'ontologie qui va bien au-delà de la critique hégélienne de la métaphysique classique, puisqu'elle cherche à échapper aux problématiques traditionnelles du fondement. La critique du monde dans lequel vivent les hommes n'a pas pour but de déconstruire certaines figures illusoires de la conscience pour retrouver ensuite un soubassement plus solide, c'est-à-dire un socle de certitude pour l'activité conscience aménageant le monde. La visée est bien plus radicale; elle interroge toutes les formes historiques de rapport au monde qui constituent en même temps la conscience séparée, en vue de rendre possibles de nouvelles relations et de nouveaux horizons